ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whathever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One*: *Periodicals* (Chicago). The annual contribution is 32.000 Lire in Italy, and 38.000 outside Italy ($27 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARI BREVIORES

Fr. Michal Lacko S.J.
19.1.1920 - 21.3.1982

Fr. Michal Lacko fell suddenly ill on the afternoon of March 19, 1982. Less than two days later, at noon on March 21, he died on the operating table as surgeons were substituting his aorta, ruptured by an aneurysm, with an artificial vessel.

In this way, his untiring activity stopped at a moment in time, and the image of a tireless man was frozen forever in our memory.

From the circumstances of his birthplace on January 19, 1920, in Krásna nad Hornádom, near Košice, Slovakia, formerly under Hungary, though situated only a few miles from Yugoslavia, Michal Lacko was a polyglot born. He could speak Slovak, Hungarian, German already as a child. Later he became fluent in Slovene, Croatian, Bulgarian, Russian, Ukrainian, Polish — indeed almost all the Slavic languages — as well as in English, French, Italian and Romanian.

In 1938 he left home to enter the novitiate of the Society of Jesus at Zagreb in Croatia (Yugoslavia). After the two-year novitiate he remained there three more years, for the customary philosophical studies before theology in the Jesuit course of training. In 1943 he returned to Slovakia, where he became a teacher of Jesuit scholastics. At the end of World War II he left for Rome to begin there his theological studies. He was ordained a priest in the Byzantine rite in Rome on May 6, 1948. His final year of Jesuit formation, tertianship, was in the Belgian town of Wépion.

Back in Rome again, in 1950-1954 he was engaged in doctoral studies in the Faculty of Church History at the Pontifical Gregorian University. At the same time he took courses at the Pontifical Oriental Institute. After its successful defense his doctoral dissertation, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica*, was published in 1956 as vol. 193 of OCA, the scholarly monograph series of the Pontifical Oriental Institute. A second doc-

torate from the Roman State University was crowned by the successful defense of his dissertation, *I Papi e la Grande Moravia nel secolo IX, alla luce dei documenti della Curia Romana*, which was later translated into English and published in *Slovak Studies.*

In 1954 he was appointed to the staff of the Pontifical Oriental Institute and assigned to teach the introduction to oriental studies and the history of the Eastern Churches in the Balkans.

But the apple of his eye remained the Slovak Greek Catholics, whose fate he continued to watch with sorrow as they underwent great trials and oppression. Through his writings on their 9th century roots in the time of Sts Cyril and Methodius, he tried to deepen their religious and national consciousness.

Here is an annual evaluation that sums up Fr. Michal Lacko as professor at the Pontifical Oriental Institute: "He teaches history of the Eastern Churches in the Balkans and the introduction to Oriental Studies, and does it very well and very efficiently. As a man he has a golden heart: he is most friendly, always ready to help anybody, anytime, anywhere. A very high degree of curiosity and patience gives him an innate ability for research. He is of vivid character, full of energy, audacious, fearless. In a word, he is a man of good will". Those who knew Fr. Lacko personally can testify that this evaluation sums up his human qualities quite well.

For many years those qualities of human understanding were experienced daily by Slovak tourists and pilgrims who found in Fr. Lacko a good listener to their sorrows and one of the best guides to the historic and religious monuments of Rome. But what they appreciated most was his willingness to help them. The several hundred letters found in his room after his death are an eloquent witness to what people who were in contact with him felt about him.

Professors and students from Europe and America wrote to him asking him to verify for them citations from the Vatican archives or from manuscripts preserved in the Vatican Library. Seminarians of Slovak origin from Romania or Yugoslavia asked him to come and see them during his visits to their countries and not to forget to bring them books in Slovak. Some just wanted to talk to him before their ordination. Lutheran ministers from Yugoslavia hope to continue receiving the books he used to bring them. The Slavic Library of Prague and the Matica Slovenská in Martin would like to continue the exchange of books he had arranged for them.

These requests are real, all taken from the letters Fr. Lacko received in such quantity. The brother in charge of the distribution of mail affirmed that more than one third of all letters and parcels received at the Pontifical Oriental Institute were addressed to Fr. Lacko. He was willing to perform these services because he considered them a part of his vocation and an essential aspect of his apostolate.

To a certain extent he had the same conviction about the numerous journeys he made during summer vacations to the different countries where he was always giving talks and seminars. Of course he preferred his beloved Balkan countries: Yugoslavia, Romania, Bulgaria. But he also frequently visited Canada and the U.S., where there are still numerous groups of Slovak Greek Catholic emigrés.

International historical congresses were occasions for him to speak publicly about the problems of the Eastern Churches and about Greek Catholics especially. Already in 1955 he attended the International Congress of Historical Sciences in Rome. In 1958 he participated in the Congress of Russian Christian Culture in Brussels. A year later he took part in the Slavistics Congress in Uppsala and, immediately after, in the International Congress of Historical Sciences in Stockholm. In September 1967 he was in Ochrid for the commemoration of St. Clement of Ochrid. He also participated in a Congress in Lisle, Illinois, as respondant to a conference of Francis Dvornik.

His program of conferences was equally rich. Often he combined them with summer courses, for instance in San Francisco and in New York. Some of his conferences and addresses at different congresses he later published as articles or studies.

Nor were his writings all scholarly. He also wrote about historical events for a wider public in such popular monthlies as *Mária, Posol, Hlasy z Ríma.*

He was known as a good singer at the Byzantine-Slav liturgy, and a good speaker, especially in the Slovak section of the Vatican Radio. His TV appearances were also appreciated and he was the inspirer of an interesting program on Italian TV about the brothers Sts. Cyril and Methodius.

As for his abilities as a prolific writer, the attached bibliography is abundant evidence.

In addition to his duties as professor of history since 1954 at the Pontifical Oriental Institute, Fr. Lacko also lectured at his Alma

Mater, the Pontifical Gregorian University, in the 1970's and from 1980 on. He also lectured for three years at the Institute *Regina Mundi*, again on the history of the Eastern Churches.

In this short outline of the life and work of Fr. Michal Lacko, S.J. we have sketched only briefly and imperfectly the stature of a diligent worker in the field of the history of the Eastern Churches, where he was considered an indefatigable researcher and an expert on archive materials and manuscripts.

His great knowledge of history, especially the history of the Slavs, was utilized often by international encyclopedias and by the official Vatican publication, *Oriente Cattolico.*

For others Fr. Lacko was a fast and reliable worker. For his colleagues, Fr. Michal Lacko was above all a good man, always, ready to help, and always viewing scientific and pedagogical matters from a sincere apostolic point of view.

The Lord called him while he was going ahead full speed with his duties. No one could have forseen such a sudden, tragic stop. *Večnaja pamjat'* — eternal memory!

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4,
000187, Roma

Felix LITVA S.J.

BIBLIOGRAPHY OF FR. MICHAL LACKO S.J.*

The following abbreviations are used:

DIP = *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1974-.
EC = *Enciclopedia Cattolica*, I-III, Città del Vaticano 1948-1954.
ER = *Enciclopedia delle Religioni*, I-IV, Firenze 1970-1976.
NCE = *New Catholic Encyclopedia*, I-XVI, New York 1976.
Posol B. S.J. = Posol božskego Srdca Ježišovho

1940

1. *Trávnik (Opis a zážitky v tomto mestečku v Bosne), Stanislavovské zvesti* (1940) 48-50.

1941

2. *Rád sv. Brúna — Kartuziáni, Plameň* 8 (1941) 191.
3. Review of: *Theologica Catholica Slovacca*, I 1941, *Život* 23 (1942) 141.

1943

4. *Antemurale Christianitatis 1300. Výročie pokrstenia Chorvatov, Kultúra* 15 (1943).
5. *Zašto misije? Séria článkov podľa knihy K. Kmet'ku Katolícke misie, Katoličke misije*, Zagreb 1943.
6. *S Bohom Záhreb, Stanislavovské zvesti* (1943) 51-54.

1944

7. *Niektore geonomastiká Slovenska v novom osvetlení, Historicky Sborník Slovenskej* 2 (1944) 57-60.
8. *Dejinný prehľad kolegia S.J. v Levoči, Stanislavovské zvesti* (1944) 20-22.

1947

9. *Naša misia: Apoštolská prefektúra Lusaka, Zvesti jezuitov na Slovensku* (1947) 13-18.
10. *Niekol'kí vyznamní direktorí duchovnych cvičení, Zvesti jezuitov na Slovensku* (1947) 73-76.
11. *Pápežská univerzita Gregoriana, Zvesti jezuitov na Slovensku* (1947) 114-118.

* This is neither a complete nor critical bibliography. The succession of the entries is chronological according to year, but within each year books precede articles, and articles precede book reviews.

12. *Priebeh kanonizácie sv. Jána de Britto, sv. Bernardína Realino a sv. Jozefa Cafasso, Zvesti jezuitov na Slovensku* (1947) 161-167; 169-173.
13. *Jezuiti a sociálna otázka, Zvesti jezuitov na Slovensku* (1947) 213-219.

1948

14. *Moderný apoštol Talianska (P. Richard Lombardi), Zvesti jezuitov na Slovensku* (1948) 12-16.

1949

15. *Bratislava*, EC III 1949, 45-47.
16. *Cassovia*, ibid., 1009-1010.

1950

17. *Furdek, Štefan*, ibid, V, 1950, 1816.

1951

18. *Nanebovzatá. Pamätník vyhlasenia dogmy Nanebovzatia Panny Marie*, Cleveland 1951, pp. 48.
19. *Prameň Života. Modlitebna kniha pre slovakov v cudzine.* Vydalo Združenie slov. kat. študentov v zahraniči, Leiden 1951, pp. 270.
20. *Gréckokatolícke bohoslužby staroslovenskou rečou*, Leiden 1951, 219-263.
21. *Hollý, Ján*, EC VI 1951, 1466.
22. *Jasov*, ibid., VII 1951, 568.
23. *Kmeťko, Karol*, ibid. 721.
24. *Kultura*, ibid., 756.
25. *Levoča*, ibid., 1237.
26. *Štácie v liturgii veľkého pôstu*, Rím 3 (1951) 36-37.
27. *Storočné jubileum Bratstva Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda*, Rím 3 (1951) 44.

1952

28. *Minsk*, EC VIII 1952, 1057.
29. *Neosolio*, ibid. 1758-1759.
30. *Nitra*, ibid., 1900-1901.
31. *Osvald, Franco Richard*, ibid. IX, 1952, 444.
32. *Prešov*, ibid., 1977-1978.
33. *Premislia dei Ruteni*, ibid., 1946-1947.
34. *Slovenskí gréckokatolíci doma a v cudzine, Hlasy z Ríma* 1 (1952) n. 1, 5.
35. *Hrob sv. Cyrila v bazilike sv. Klementa v Ríme novoupravený pečlivosťou a darmi amerických Slovákov*, ibid. nn. 7-8, 5.
36. *Z minulosti podkarpatských gréckokatolíkov*, ibid., 3.
37. *Sväti Cyril a Metod a Slováci*, ibid., 4.

1953

38. *Rosnavia, diocesi di*, EC X 1953, 1372.
39. *Rudnay Alexander*, ibid., 1432.
40. *Šaštin*, ibid., 1948.
41. *Scepusio, diocesi di*, ibid. XI 1953, 23.
42. *Slovacchia*, II, VI, ibid., 805-813.
43. *Stanislaopoli, diocesi dei Ruteni*, ibid., 1203.
44. *Die Verfolgung der katholischen Kirche in der Slowakei, Kirche in Not*, Königstein 1953, 119-126.
45. *Dedication of the new Altar over the Tomb of St. Cyril*, From Slovak into English translated by Margaret and Monica YUHAS, *Fialky* 31 (1953) 99-101.

1954

46. *Tiso, Josef*, EC XII 1954, 142.
47. *Zobor*, ibid., 1806-1807.
48. *Najstarší originálny zápis v staroslovienskej reči (Svätoemerámske glosy) Most* 1 (1954) n. 2, 29-31.
49. *Slovensko a začiatky kresťanstva v Poľsku*, ibid., n. 3, 37-40.

1955

50. *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica* (= OCA 143) Romae 1955, pp. XX + 280.
51. *Prenasledovanie gréckokatolíkov na Slovensku, Mária* 1 (1955) n. 5, 6-7.

1956

52. *Atlas Hierarchicus Ecclesiae Catholicae Orientalis*, Romae 1956, pp. 20.
53. *L'épiscopat de St. Cyrille dans le Codex Vaticanus Latinus 9668*, OCP 22 (1956) 385-388.
54. *Slovanstvo a svet budúcnosti* (under the pseudonym of Ladislav DŽUBÍK), *Most* 3 (1956) nn. 2-3, 64-67.
55. *Memorandum ostrihomského arcibiskupa Kardinála Petra Pázmányho rimskej Posvätnej Kongregácii šírenia viery o katolíckej reštaurácii Uhorska, roku 1622. Memoriale archiepiscopi Strigoniensis Cardinalis Pázmány ad Sacram Congregationem de Propaganda Fide, de modo juvandi religionem catholicam in Hungaria, anno 1622, Most* 3 (1956) nn. 2-3, 83-93.

1957

56. *Introductio in studia orientalia christiana.* Ad instar manuscripti ad usum auditorum Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, Romae 1957.
57. *Ad diplomatarium eparchiae Mukačevensis Antonii Hodinka supplementa vindoboniensia*, OCP 23 (1957) 332-353.
58. *Ochrida, centro ecclesiastico dell'Albania, Bollettino della Badia greca di Grottafferrata* 11 (1957) 131-138.

59. *Michalčev, Dimitr, Enciclopedia filosofica,* III Firenze 1957, col. 584.
60. *Dvanásť veľkých sviatkov, Mária* 3 (1957) n. 1, 7-9.
61. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Stretenie Hospodne, 2. februara,* ibid., n. 2, 2-4.
62. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Blahoviščenie Presvätej Bohorodice,* ibid., n. 3, 4-6.
63. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Voznesenie Hospodne,* ibid., n. 5, 7-8.
64. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Päťdesiatnica,* ibid., n. 6, 4-5.
65. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Vchod Hospodeň v Jerusalem,* ibid., n. 6, 6-8.
66. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Preobraženie Hospodne,* ibid., n. 7, 3-4.
67. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Uspenie Presv. Bohorodice,* ibid., n. 8, 3-5.
68. *Roždestvo Presvätej Bohorodice,* ibid., n. 9, 3-5.
69. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Vozdviženie čestnaho i životvorjaščaho Kresta,* ibid., n. 10, 2-4.
70. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Vovedenie Presv. Bohorodice v chram,* ibid., n. 11, 3-4.
71. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Roždestvo Presvätej Bohorodice,* ibid., 3-5.
72. *Jeden z dvanástich veľkých sviatkov: Roždestvo Hospoda Nášho Isusa Christa,* ibid., n. 12, 3-5.
73. *Vchod Hospodeň v Jerusalim, Mária* 3 (1957) n. 4, 6-8.
74. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., n. 3, 14-15.
75. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., n. 5, 19-20.
76. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., n. 6, 12-13.
77. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., n. 7, 14-15.
78. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., n. 11, 14.
79. *Humenné: politické, kulturne a naboženské stredisko na vychodnom Slovensku, Most* 4 (1957) n. 2, 47-59.
80. *Nový slovenský biskup v Amerike, J. E. Msgr. Andrej Grutka, Mária* 3, (1957) n. 2, 11-12.
81. *Na okraj 300. vyročia Košickej univerzity, Most* 3 (1957) n. 4, 171-174.
82. *U svätého Nikolaja v Bari, Mária* 3 (1957) n. 6, 10.
83. *Hospody Isuse Christe, Bože náš, kory si bol pre nás ukrižovany, Mária* ibid., n. 10, 7-8.
84. *800 rokov pútnického miesta Mariazell,* ibid., 9.
85. *Hospody Isuse Christe, Bože náš, ktory si voskres z mŕtvych,* ibid, n. 11, 7-8.
86. *Zlaté kňazské jubileum J. Em. kardinala Eugena Tisseranta,* ibid., 9-10.
87. *Hospody Isuse Christe, Bože náš ktory si sa voznes do neba,* ibid. n. 12, 8-10.
88. *Pozostatky sv. Jozafáta v Rime,* ibid., 10-11.

1958

89. *Ristić, Svetomir, Enciclopedia Filosofica,* IV Firenze 1958, col. 151.
90. *Špet, Gustav Gustavovič,* ibid., col. 870.
91. *Boris,* LTK II 1958, coll. 608-609.
92. *Bulgarien,* ibid., coll. 764-765.
93. *Jeden z dvanástich veľkych sviatkov: Bohojavljenie Hospodne-Zjavenie Pána, Mária* 4 (1958) nn. 1-2, 3-4.
94. *Naše svetlá,* ibid., 10.
95. *Naše svetlá: Juraj Chalavassy, gr.-kat. biskup v Athenách,* ibid., 11-13.
96. *Naše svetlá: Madame Svetčin,* ibid. nn. 3-4, pp. 7-8.
97. *Naše svetlá: Gregor Petrovič Šuvalov,* ibid., n. 6, pp. 3-5.
98. *Naše svetlá: Kyr Andrej Šeptyckyj,* ibid., n. 5, pp. 5-7.
99. *Naše svetlá: Ivan Sergievič Gagarin,* ibid. n. 7, pp. 2-3.
100. *Naše svetlá: Leonid Feodorov,* ibid. n. 8, pp. 2-4.
101. *Naše svetlá: Vladimir Ghika,* ibid. n. 9, pp. 3-5.
102. *Naše svetlá: Mar Ivanios,* ibid. n. 10, pp. 8-10.
103. *Naše svetlá: Panteleimon Zelov,* ibid., n. 11, pp. 4-6.
100. *Naše svetlá: Grécko-katolicki mučeníci na Podlesí,* ibid., n. 12, pp. 8-11.
105. *Duchu sväty, pravý Boženáš, posilni nás vo svätej viere,* ibid., nn. 1-2, pp. 6-8.
106. *Aktuality: Pán biskup spišský Ján Vojtašák 80-ročný,* ibid., pp. 15-16.
107. *Významná udalosť pre nás gr.-katolíkov: Máme nový cirkevný zákonik,* ibid., pp. 16-17.
108. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., pp. 22.
109. *Bohoslužby Strastnej sedmice,* ibid. nn. 3-4, pp. 1-2.
110 *Aktuality: Urbinka Dimitrova,* ibid. pp. 12-14.
111. *Lurd,* ibid., pp. 14-15.
112. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta, Mária* 4 (1958) nn. 3-4, pp. 22-23.
113. *Užhorodská Únia, Most* 5 (1958) nn. 3-4, pp. 109-132.
114 *Nové archeologické objavy na Slovensku,* ibid., 179-182.
115. *Ctih. sestra Miriam Terézia Demjanovič, Mária* 4 (1958) n. 5, pp. 12-13.
116. *Blaženejši Marek II., patriarcha kopto-katolícky,* ibid., p. 13.
117. *Aktuality: Nová blahoslavená-Terézia Jornet a Ibars,* ibid., n. 6, p. 11.
118. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., pp. 12-13.
119. *Aktuality: Tym, čo cestujú na Slovensko,* ibid. n. 7, p. 12.
120. *Ikona klokočovskej Matky Božej v Hamiltone,* ibid. n. 8, pp. 5-7.
121. *Najstaršia vychodoslovenská pieseň o klokočovskom obraze z r. 1683,* ibid., pp. 7-8.
122. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., pp. 12-14.
123. *Pius XII. — papež pokoja — na večnosti,* ibid., n. 10, pp. 2-3.
124. *Požehnanie pre slov. gr.-katolíkov,* ibid., pp. 6-8.
125. *Pozdravujeme nového sv. Otca Jána XXIII.,* ibid., n. 11, pp. 1-3.
126. *Naší Bratia sa držia na Slovensku,* ibid., pp. 8-9.
127. *Zprávy z domova a z katolíckeho sveta,* ibid., pp. 15-16.

128. *Sv. Otec Ján XXIII. u sv. Cyrila a Metoda*, ibid., n. 12, pp. 3-5.
129. *20 rokov samostatnosti slovenských jezuitov, Slovenskí jezuiti v Kanade*, (1958) 16-24).

1959

130. *Documenta spectantia regimen episcopi Mukačevensis M. M. Olšavsky*, OCP 25 (1959) 53-90.
131. *Die Užhoroder Union, Ostkirchliche Studien* 8 (1959) 1-30.
132. *East meets West in Sts. Cyril and Methodius, American Ecclesiastical Review* 141 (1959) 241-245.
133. *De recentibus investigationibus epochae cyrillo-methodianae, Antemurale* 5 (1959) 124-126.
134. *La Liturgie et la pratique liturgique.* (Translation from Russian of a book by A. SCHMEMAN) POC 9 (1959) 119-123.
135. *Výskum cyrilometodského obdobia počas rokov 1946-1958, Most* 6 (1959) nn. 1-2, pp. 50-60.
136. *Glagolská alebo rimskoslovanská bohoslužba, Most* 6 (1959) n. 3, pp. 121-134.
137. *Kultúrny vyznam osláv 50. ročného jubilea sestier sv. Cyrila a Metoda*, ibid., n. 4, pp. 181-183.
138. *Bishop Grutka celebrates in Roman-Slavonic vernacular Rite, Amen* 14 (1959) 7.

1960

139. *Nesmierny Bože, sláva Tebe. Modlitby v duchu Liturgie sv. Jána Zlatoustého* (translated from German with the Collaboration of Fr. F. LITVA S.J. from the Original of F. A. RIXIUS), Zürich-Paderborn 1960, p. 36.
140. *Slovenská Amerika roku 1959, Most* 7 (1960) n. 1, pp. 15-24.
141. *Trnava v jezuitských záznamoch za XVII. storočia, Most* 7 (1960) n. 2, pp. 76-83.
142. *Prvá glagolská omša v Ameriki 7. jula 1959, Kraljestvo Božje* 19 (1960) 122-126.
143. *Tretji unionistični Kongres v Združenich Državah Amerike*, ibid., 127-128.
144. *The Role of the Zeedick Family in the History of the Carpatho-Ruthenian People, Kalendar Sojedinenija* (1960) 118-123).
145. *Slávne ikony mariánske: rímska ikona Bohorodice, Mária* 6 (1960) nn. 1-2, pp. 9-10.
146. *Ikona matky ustavičnej pomoci, Mária* 6 (1960) n. 4, pp. 81-82.
147. *Ikona znamenia Presv. Bohorodice, Mária* 6 (1960) n. 5, pp. 112-113.
148. *Vladimírska ikona*, ibid., n. 6, pp. 139-141.
149. *Žirovická ikona*, ibid. nn. 7-8, pp. 163-164.
150. *Kazaňská ikona Bohorodice*, ibid., nn. 9-10, pp. 205-206.
151. *Iverská ikona Bohorodice*, ibid., n. 11, pp. 240-241.
152. *Grottaferatská ikona Bohorodice*, ibid., n. 12, pp. 268-269.
153. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov. Úvod, Mária* 6 (1960) nn. 1-2, p. 11.

154. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov*, ibid., n. 3, pp. 48-50.
155. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov*, ibid., n. 4, pp. 78-80.
156. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov: Slovenskí Gréckokatolíci násilne podriadení ruskému patriarchovi v Moskve*, ibid. n. 4, pp. 133-136.
157. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov: Komunistická vláda potvrdzuje rozhodnutia prešovského soboru*, ibid., nn. 7-8, pp. 167-170.
158. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov: Naši hrdinskí biskupi Preosv. Pavol Gojdič a Vasil' Hopko*, ibid. nn. 9-10, p. 203.
159. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov: Naši hrdinskí biskupi Bl. Preosv. Pavol Gojdič a Vasil' Hopko*, ibid., n. 11, pp. 237-239.
160. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov*, ibid. n. 12, pp. 266-267.
161. *Gréckokatolíci na vychodnom Slovensku bezprávni, Most* 7 (1960) nn. 3-4, pp. 105-130.
162. *Biskup Pavol Gojdič mŕtvy, Mária* 6 (1960) nn. 9-10, pp. 197-200.

1961

163. *Introduction in studia orientalia christiana.* Ad instar manuscripti ad usum auditorum Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, IIª editio, Romae 1961.
164. *Uniones Orientalium in terris olim Corona Hungarica unitis.* Ad instar manuscripti ad usum auditorum Pontificii Institutis Orientalium Studiorum, Romae 1961.
165. *Vatican City, Historical Periodicals. An annotated World List*, München 1961.
166. *The pastoral Activity of Manuel Michael Olšavsky, bishop of Mukačevo*, OCP 26 (1961) 150-161.
167. *Le Chiese separate e il Papato, Enciclopedia del Papato*, I Catania 1961, 164-184.
168. *The Cyrilomethodian Mission and Slovakia, Slovak Studies* 1 (1961) 23-49.
169. *The forced Liquidation of the Union of Užhorod*, ibid., pp. 145-185.
170. *Klemens der Bulgare*, LTK, VI 1961, col. 333.
171. *Krásna nad Hornádom, Slovenska otčina*, I Hamilton 1961, 82-85.
172. *Rím a Slovensko, Most* 8 (1961) nn. 3-4, pp. 147-165.
173. *Desat' rokov prenasledovania, Mária* 7 (1961) nn. 1-2, pp. 5-6.
174. *Desat' rokov prenasledovania: 8. Pokračovanie*, ibid., n. 3, pp. 30-32.
175. *Desat' rokov prenasledovania Slovenských Gréckokatolíkov*, ibid., nn. 4-6, pp. 66-68.
176. *Desat' rokov prenasledovania*, ibid., n. 7, 113-114.
177. *Desat' rokov prenasledovania*, ibid., n. 8, p. 143.
178. *Ikona Bohorodice z Mária-Poču, Mária* 7 (1961) nn. 1-2, pp. 9-10.
179. *Ikona Bohorodice Trojeručice*, ibid., n. 3, pp. 29-30.

180. *Ikona Bohorodice «Milostivá a Človekol'ubivá»*, ibid., nn. 4-6, pp. 58-59.
181. *Ikona matky Božej Čenstochovskej*, ibid., n. 7, pp. 115-116.
182. *Smolenská ikona Bohorodice*, ibid., n. 8, pp. 145-146.
183. *Bohorodica Vasnecova*, ibid., n. 9, p. 166.
184. *Ikona Vzyskanie dúš*, ibid., n. 10, p. 195.
185. *Bohorodica Etiopská*, ibid., n. 12, p. 257.

1962

186. *Atlas Hierarchicus Ecclesiae Catholicae Orientalis*, Romae 1962, pp. 27.
187. *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche.* Terza edizione aggiornata e aumentata del libro ufficiale della Sacra Congregazione Orientale. La elaborazione fu affidata a M. L. in collaborazione con pochi altri Autori, Città del Vaticano 1962, pp. XII + 822.
188. *Discussions au Congrès des Sciences Historiques à Stockholm* (1960) *Actes du Congrès*, Uppsala 1962, 32-33, 254.
189. *Slowakische Bibliographie 1951-1955* (M.L. collaborated with G. KRALLERT-SATLER for the Bibliography abroad), *Südosteuropa Bibliographie*, Bd II., Teil 2., München 1962, passim 577-648.
190. *Drei wichtige Ereignisse in der katholischen Kirche des chaldeomalabarischen Ritus, Der christliche Osten* 17 (1962) 114-116.
191. *Nikopol*, LTK VII 1962, col. 1003.
192. *Chiese Orientali, Guida della Mostra della Chiesa*, Roma 1962, 34-41.
193. *Le Chiese Ortodosse verso l'Unità (Rodi-Nuova Delhi-Roma), Circulus Studiorum Carmelitanorum* 4 (1962) 58-62.
194. *Prvá cesta sv. Cyrila a Metoda do Ríma, Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Roma 1962, 375-380.
195. *Ob 10-letnici uničenja cerkvenega zedinjenja na Slovaškem, Kraljestvo Božje* 20 (1961-1962) 63-67.
196. *Mednarodni bizantinološki Kongres (Ohrid 10-16 septembra 1961)*, ibid., pp. 94-96.
197. *Bizantinsko-slovanska liturgija v baziliki sv. Petra v Rimu (13 nov. 1961)*, ibid., pp. 100-103.
198. *XII. medzinárodný Kongres byzantských štúdii (Ochrid 10-16 IX 1961), Most* 9 (1962) nn. 1-2, pp. 80-81.
199. *Pamiatke slavistu Olafa Brocha*, ibid., pp. 91-93.

1963

200. *Atlas Hierarchicus Ecclesiae Catholicae Orientalis*, II[a] Editio, Romae 1963.
201. *Sts. Cyril and Methodius*, Rome 1963, VIII + 235.
202. *Sv. Cyril a Metod*, Rím 1963, pp. 222.
203. *Tre avvenimenti storici per la Chiesa Cattolica malabarese, Unitas*, 18 (1963) 150-153.
204. *Wichtige Beiträge zur cyrillo-methodianischen Forschung.* Zwei neue Werke von Mons. Franz GRIVEC, *Ostkirchliche Studien* 12 (1963) 66-71.

205. *Seminaria Catholica Orientalia*, in: *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Città del Vaticano 1963, passim.
206. *The cyrilomethodian Origin of the Byzantine-Slavonic and Roman-Slavonic Liturgy, Slovak Studies* 3 (1963) 79-87.
207. *A brief Survey of the History of the Slovak Catholics of the Byzantine-Slavonic Rite*, ibid., 199-244.
208. *Die Union in Kroatien (1611)*, in: W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963, 108-113.
209. *Die Union von Užhorod (1646)*, ibid., pp. 114-131.
210. *Undecimo Centenario della missione dei SS. Cirillo e Metodio presso i popoli slavi, Oriente Cristiano* 3 (1963) 31-47.
211. *La tomba e le reliquie di S. Cirillo, L'Osservatore romano*, 15-XI-1963, 1.
212. *Sts. Cyril and Methodius: their first Trip to Rome, Slovakia* 13 (1963) 58-63.
213. *Hrob a pozostatky sv. Cyrila v Ríme, Most* 10 (1963) nn. 1-4, 230-235.
214. *Či sv. Cyril a Metod zapojili Slovákov na západ*? ibid., pp. 175-182.
215. *Revised liturgical Texts for the Feast of Sts- Cyril and Methodius, Fialky* 41 (1963) 6-13.

1964

216. *Historia Balcanica.* Ad instar manuscripti ad usum auditorum Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, Pars I[a]: *Historia antiquior*, Romae 1964.
217. *Intervento del prof. M.L. sulla relazione del prof.* D. ANGELOV, *Le mouvement bogomile dans les pays slaves balkaniques et dans Byzances, Atti del Convegno Internazionale* sul tema: *L'Oriente Cristiano nella storia della Civiltà*, Roma 1964, 618.
218. *The Reduction of the Number of Feast-days for the Catholics of the Byzantine-rite in Hungary in the XVIII. Century, Slovak Studies* 1 (1964) 197-215.
219. *Sts. Cyril and Methodius: their first Trip to Rome, Furdek* 3 (1964) 145-151.
220. *Il metodo missionario dei Ss. Cirillo e Metodio: la liturgia slava, Cirillo e Metodio, i santi apostoli degli Slavi*, Roma 1964, 51-70.
221. *Le Chiese Orientali nell'America del Nord, Unitas* 19 (1964) 188-216.
222. *Roškovany Augustin*, LTK IX 1964, coll. 52-53.
223. *Ruthenen*, ibid., coll. 125-126.
224. *Sofia*, ibid., col. 847.
225. *Sofia-Plovdiv*, ibid., col. 847.
226. *The Churches of Eastern Rite in North America, Unitas* (English Ed.) (1964) 89-115.
227. *Slowakische Bibliographie 1956-1960* (M.L. collaborated with G. KRALLERT SATLER for the Bibliography abroad), *Südosteuropa Bibliographie*, Bd. III., Teil 1., München 1964, 3-95 passim.
228. *Slovensko-macedonské vzt'ahy v cyrilometodskom období, Most*, 11 (1964) nn. 1-2, pp. 27-30.

229. *Bibliografia slovenských publikacií z príležitosti cyrilometodského jubiljného roku 1963*, ibid., pp. 54-65.
230. *Pamiatke Mons. Frána Grivca*, ibid., p. 93.
231. *Bol sv. Metod v Chorvátsku?* ibid., nn. 3-4, pp. 137-140.
232. *Miestopis Slovenska za posledných sto rokov* (1860-1960), ibid., pp. 163-179.

1965

233. *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica*, (= OCA 143) II[a] ed., Romae 1965, pp. XX + 280.
234. *Tiso, Josef*, LTK X 1965, col. 209.
235. *Trnava*, ibid., coll. 369-370.
236. *Tschechoslovakei*, ibid., coll. 383-385.
237. *Unionen, ostkirchliche*, ibid., coll. 502-504.
238. *Weißrussen*, ibid., coll. 1014-1015.
239. *Widin*, ibid., col. 1094.
240. *Zwölfter internationaler Historiker Kongress, Stimmen der Zeit*, 176 (1965) 617-618.
241. *Camaldulese Hermits in Slovakia (Zobor, Červený, Kláštor), Slovak Studies*, 5 (1965) 99-203.
242. *Slovenskí katolíci byzantského obradu, Mária* 11 (1965) nn. 1-2, pp. 10-11; nn. 3-4, pp. 3-10; nn. 5-6, pp. 7-9.
243. *Dal'šia diskussia okolo spišskych modlitieb (1480), Slovenský kňaz*, 7 (1965) 72-74.
244. *Spišská kázeň je vlastne «modlitva veriacich»*, ibid., pp. 15-20.
245. *Las Iglesias Orientales en America del Norte, Unitas* (ed. castellana) (1965) 185-196, 316-331.
246. *Štyria slovenskí kardináli, Most* 12 (1965) nn. 1-2, pp. 59-64.
247. *Výsledky sčitania obyvatel'stva v Československu r. 1961*, ibid., nn. 3-4, 174-177.

1966

248. *Catholic Eastern Churches*, in: *Roman Catholic Churches, Encyclopaedia Britannica*, XIX, London 1966, coll. 470-471.
249. *Les Églises Orientales en Amérique du Nord, Unitas* (éd. française) XIX (1966) 312-342..
250. *The Union of Užhorod, Slovak Studies*, 6 (1966) 7-190.
251. *Il monastero di S. Caterina al Monte Sinai. Impressioni di un recente viaggio, Oriente Cristiano*, 6 (1966) 55-81.
252. *La Chiesa Copta d'Egitto. Impressioni di un recente viaggio*, ibid., pp. 41-56.
253. *Pace senza sera*, Roma 1966 (Collaboration: passim).
254. *Slovak-Greek Catholics in recent Publications* (under the pseudonym of Ladislav DŽUBÍK), *Slovak Studies* 6 (1966) 229-238.
255. *P. Vendelin Javorka S.J.*, Necrologium, *Slovenský kňaz* 8 (1966) 17-20; id., *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (1966) n. 294, 19-22.

256. *Náčrt dejín slovenských gréckokatolíkov, Most* 13 (1966) nn. 3-4, pp. 123-151.
257. *Prvý Slovák v južnej Amerike*, ibid., p. 189; id., *Kanadský Slovák* (7-5-1966) p. 5.

1967

258. *Introductio in studia orientalia christiana.* Ad instar manuscripti ad usum auditorum Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, Editio tertia, Romae 1967.
259. *Historia Balcanica.* Ad instar manuscripti ad usum auditorum Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, Pars secunda, *Historia recentior*, Romae 1967.
260. *Alcuni documenti riguardanti l'arcivescovo di Ochrida Atanasio*, OCP 33 (1967) 620-638.
261. *Discussiones in Congressu scientiarum historicarum Viennae a. 1965, Actes du Congrès*, Wien 1967, 511, 780-781.
262. *Albania*, NCE, I 1967, 246a-247b.
263. *Bar, Archdiocese of*, NCE II 1967, 80ab.
264. *Belgrade, Archdiocese of*, ibid., 149ab.
265. *Bucharest, Archdiocese of*, ibid., 844b-845b.
266. *Bulgaria*, ibid., 862b-865b.
267. *Czechoslovakia* (in collaboration with J. KRAJCAR), NCE, IV 1967, 589a-598a.
268. *Durrës, Archdiocese of*, ibid., 1123ab.
269. *Făgăras and Alba Julia, Archdiocese of*, NCE, V 1967, 789b-790a.
270. *Ljubljana, Archdiocese of*, NCE VIII 1967, 944b-945a.
271. *Rumania*, NCE XII 1967, 714a-717a.
272. *Sarajevo, Archdiocese of*, ibid., 1083b-1084a.
273. *Shkodër, Archdiocese of*, NCE XIII 1967, 180a.
274. *Yugoslavia*, NCE XIV 1967, 1083b-1089b.
275. *Zadar, Archdiocese of*, ibid, 1108a.
276. *Zagreb, Archdiocese of*, ibid, 1108a-1109a.
277. *La Iglesia Copta de Egipto. Impresiones fruto de recientes contactos, Unidad cristiana-Oriente Cristiano* 17 (1967) 27-31.
278. *Slovak Bibliography abroad 1945-1965. Slovenská bibliografia v zahraničí* 1945-1965, *Slovak Studies* 7 (1967).
279. *Le monastère de Sainte Cathèrine sur le Mont Sinaï* (Impressions d'un récent voyage), *Unitas* 20 (1967) 255-268.
280. *El Monasterio de Santa Catalina del Monte Sinai* (Impresiones de un viaje reciente) *Unidad cristiana-Oriente cristiano* 17 (1967) 123-130.
281. *Slovacchia. Un paese vicino ma sconosciuto, Incontro di gioventù* 1 (1967) 23-26; n. 2 (1967) 27-28.
282. *Il monachesimo nella Chiesa Ortodossa Serba, Oriente Cristiano* 7 (1967) 58-73.
283. *1100. godišnjica prvog dolaska sv. Cirila i Metoda u Rim, Vjesnik Djakovačke biskupije* 20 (1967) 151-156.
284. *Kamalduli na Slovensku: Zobor, Červený, Klaštor, Most* 14 (1967) 143-172.

285. *Na blizkym Vychodze, Úvod, Mária* 13 (1967), nn. 1-2, pp. 12-14.
286. *Na blizkym Vychodze: Starodavny i terajši Egypt*, ibid., nn. 3-4, pp. 10-12.
287. *Na blizkym Vychodze: Koptské Krešcane v Egypce*, ibid., nn. 7-8, pp. 12-14.
288. *Na blizkym Vychodze: Monastyr Sv. Katariny na hore Sinai*, ibid., nn. 9-10, pp. 9-11.

1968

289. *A short Survey of the Eastern Catholic Churches, Slovak Studies* 8 (1968) 205-216.
290. *Monaštvo u srpskoj pravoslavnoj Crkvi, Dobri Pastir* 17-18 (1968) 227-235.
291. *Chvál'me Boha. Modlitená knižka pre Gréckokatolíkov*, (Introduction by M.L.) Rím 1968.
292. *Na blizkym Vychodze: Svate miesto Jeruzalim, Mária* 14 (1968) nn. 1-2, pp. 17-19.

1969

294. *Sts. Cyril and Methodius*, Second edition, Rome 1969.
295. *Geschichte und jetziger Stand der orthodoxen Kirchen*, K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, 8. Ed., Paderborn 1969, 171-181, 192-202.
296. *Literárny Almanach Slováka v Amerike 1969*, 179-185.
297. *Krásna nad Hornádom, Slovenská otčina*, Second Edtion, vol. I, Hamilton 1969, 82-85.
298. *Odkaz Sv. Cyrila. Z príležitosti 1100 výročia jeho úmrtia, Kalendár grécko-katolíkov*, Trnava 1969, 53-55.
299. *La riabilitazione della Chiesa greco-cattolica in Cecoslovacchia, Oriente Cristiano* 9 (1969) 54-84.
300. *Ecumenismo contro libertà religiosa? La Chiesa greco-cattolica in Cecoslovacchia, Russia cristiana* 10 (1969) 59-71.
301. *The Re-establishment of the Eastern-Catholic Church in Czechoslovakia, Diakonia* 4 (1969) 136-155.
302. *A historical Song from Eastern Slovakia (The Song about the Icon of Klokočov), Slovak Studies* 9 (1969) 107-112.
303. *Camaldulese Red Monastery — Červený Klaštor* (According to its Liber Actuum Capitularium), *Slovak Studies* 9 (1969) 113-231.
304. *I Ruteni, La S. Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantesimo della fondazione (1917-1967)*, Roma 1969, 373-375.
305. *Gli Slovacchi di rito bizantino*, ibid., pp. 377-379.
306. *Gli Ungheresi di rito bizantino*, ibid., pp. 405-406.
307. *Rím a Vatikán*, (Collaboration with L. PUDIŠ, V. DANČO, F. LITVA), Galt 1969.
308. *Il monastero bulgaro di Rila, Oriente Cristiano* 9 (1969) 85-92; id., *Mondo Orientale* 3 (1969) 14-16.
309. *Jedenásť storočí od smrti sv. Cyrila. Oslavy v Ríme* (In collaboration with V. DANČO and D. HRUŠOVSKÝ), *Hlasy z Ríma* 18 (1969) nn. 2-3, pp. 11-24.

310. *Sv. Cyril a Rím, Most* 16 (1969) 55-63; Id., *Hlasy z Ríma* 18 (1969) nn. 2-3, pp. 27-30.
311. *Slovenská oslava výročia smrti sv. Cyrila v Ríme 13-15 sept. 1969, Most* 16 (1969) nn. 3-4, pp. 185-187.
312. *Zo života obnovenej gréckokatolíckej Cirkvi na Slovensku, Hlasy z Ríma* 18 (1969) nn. 4-9, pp. 44-45.
313. *350 rokov od smrti blahoslavených košických mučenikov*, ibid., n. 11, pp. 10-11.

1970

314. *The Malabar Church and Austria in the XVIIIth century*, in: *The Malabar Church* (= OCA 186) Roma 1970, 103-117.
315. *Julius* CESARINI, *Memoria de additione ad symbolum*, Editio textus, in: *Concilium Florentinum*, X, 1, Romae 1970, 120-122.
316. *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau 1970, 125, 130-135, 138-139.
317. *Bogomilisme*, ER, I 1970, coll. 1168-1169.
318. *Copta, Chiesa*, ibid., coll. 409-412.
319. *Etiopica, Chiesa*, ER, II 1970, coll. 1274-1277.
320. *Great-Moravian and Cyrillo-Methodian Era researched. Synthesis of Studies from 1959-1970, Slovak Studies* 10 (1970) 193-217.
321. *Precisazioni sull'intervista del Metropolita Doroteo, La Chiesa nel mondo*, Napoli (11-2-1970), 321.
322. *Un'altra precisazione*, ibid., (25-2-1970), 449.
323. *Christiani Orientales in America Septentrionali. Eastern Christianity in North America* (ad usum auditorum) Roma 1970.
324. *Prešovské gréckokatolícke biskupstvo a ukrajinský patriarchát, Jednota* 80 (21 jan. 1970) 1-2; id. *Slovák v Amerike* (21-1-1970) 1-2; id. *Hlasy z Ríma* 19 (1970) n. 3, 23.
325. *Nové vydanie spisov G. Maršala-Petrovského, Slovák v Amerike* (18-9-1970) 4; Id., *Jednota* (11-11-1970) 3.
326. *Il monastero indiano Kurisumala Ashram, Studi Francescani* 67 (1970) 309-311.
327. *Tretí slavistický kongres v Salzburgu-Regensburgu 1970, Slovák v Amerike* (22-7-1970) 1, 6; id. *Jednota* (22-7-1970) 1, 2; id. *Most* 17 (1970) 176-178.
328. *Súvaha cyrilského roku, Hlasy z Ríma* 19 (1970) n. 2, 3-4.
329. *Review of:* A. PEKAR, *Historic Background of the Eparchy of Prjashev*, Pittsburgh 1970, *Most* 17 (1970) nn. 1-2, 80-81.
330. *Review of:* K. CULEN, *Slovenské časopisy v Amerike, Most* 17 (1970) nn. 3-4, 188-189.
331. *Review of:* A. KURINA, *Stratnutie s Amerikou, Bratislava* 1967, *Jednota* (25-9-1970) 4; id. *Slovak v Amerike* (2-12-1970) 6.

1971

332. *Il ristabilimento della Chiesa greco-cattolica in Cecoslovacchia, Unitas* 26 (1971) 271-286.

333. *Eslavo, La religion precristiana, El cristianismo entre los Eslavos, Gran Diccionario Enciclopedico*, Barcelona 1971, vol. X, fasc. 132, 193-194.
334. *Slowakische Bibliographie 1961-1965*, (Collaborat.), *Südosteuropa-Bibliographie* B. 4. München 1971, 525-644.
335. *Giacobiti*, ER III 1971, coll. 157-160.
336. *Greca, Chiesa*, ibid., coll. 509-515.
337. *Malabaresi*, ibid., coll. 1879-1881.
338. *Dva dokumenty k slovenskému vysťahovalectvu do Ameriky, Literárny almanach Slováka v Amerike*, Middletown, Pa. 1971, 71-86.
339. *Het herstel van de grieks-katholieke Kerk in Tsjechoslowakije, Het christelijk Oosten* 23 (1971) 229-255.
340. *Unionsbewegungen in Slawischen Raum und in Rumänien, Handbuch der Ostkirchenkunde* Düsseldorf 1971, 218-235.
341. *Le Chiese orientali, Storia delle religioni* IV Torino 1971, 631-660.
342. *Il XIV Congresso Internazionale di Studi Bizantini a Bucarest, Oriente Cristiano* 11 (1971) 94-96.
343. *The Re-establishment of the Greek-Catholic Church in Czechoslovakia, Slovak Studies* 11 (1971) 159-189.
344. *Slovenská Bibliografia v zahraničí za roký 1945-1965, Most* 18 (1971) nn. 1-2, 77-78.
345. *Výskum vel'komoravske'ho a cyrilometodského obdobia za roký 1959-1970, Jednota* (3-3-1971) 5, 8.
346. *Dedičstvo otcov. Zborník štúdií k 1100. výročiu smrti sv. Cyrila a 100. výročiu založenia Spolku sv. Vojtecha, Most* 18 (1971) nn. 3-4, 165-166.
347. *Ďalšia kniha o amerických Slovákoch* (Začiatky českej a slovenskej emigrácie do USA, Bratislava 1970), *Jednota* (6-1-1971) 8.
348. *Ukrajinské dejiny prešovského biskupstva* (Julius KUBINYI, The History of Prjašev Eparchy, Rome 1970), ibid., (24-2-1971) 9.
349. Review of: A. KURINA, *Stretnutie s Amerikou*, Bratislava 1967, *Most* 18 (1971) nn. 3-4, 168-170.
350. Review of: F. DVORNIK, *Byzantská misie u Slovanov*, Praha 1970, ibid., 179-182.
351. Review of: A. P. VLASTO, *The Entry of the Slavs into Christendom.* Cambridge 1970, ibid., 182-183.

1972

352. *Atlas hierarchicus Ecclesiae Catholicae Orientalis*, III^{a} editio, Romae 1972, p. 27.
353. *Malankaresi*, ER IV 1972, coll. 1-2.
354. *Maroniti*, ibid., coll. 175-177.
355. *Ortodosse, Chiese*, ibid., coll. 1308-1309.
356. *Kiril Solunski. Symposium 1100 — godišnina od smrtta na Kiril Solunski, Skopje 1970, Most* 19 (1972) 102-104.
357. *Prešovské gréckokatolícke biskupstvo dnes, Hlasy z Ríma* 21 (1972) n. 10, 18-20.
358. *Liber confraternitatis* – Kniha spolupatričnosti (*Ms. Rh. hist. 27*), *Horizont* 1 (1972) 3; id., *Informácie Združenia Priatel'ov Slovenska* 67 (1972) 5-7.

359. *Misijn metodá sv. Cyrila a Metoda, Echo* 3 (1972) 45-54.
360. *Il ristabilimento della Chiesa greco-cattolica in Cecoslovacchia*, (cont.), *Unitas* 27 (1972), 19-28.
361. *The Popes and Great Moravia in the Light of Roman Documents, Slovak Studies* 12 (1972) 9-133.
362. *Early Iconography of Sts. Cyril and Methodius, Slav Eastern Churches*, ibid., 193-200.
363. *El restablecimiento de la Iglesia greco-católica en Checoslovaquia, Oriente europeo* 22 (1972) 191-212.
364. *Biserica greco-catolica in Cehoslovacia, Buna Vestire* 11 (1972) 115-118.
365. Review of: M. LEHMANN, *Österreich und der christliche Osten*, Wien 1969, OCP 38 (1972) 497.
366. Review of: A. M. MUNDADAN, *Sixteenth Century Traditions of St. Thomas Christians*, Bangalore 1970, ibid., 499.
367. Review of: R. MARSINA (ed.) *Codex diplomaticus* et *epistolaris Slovaciae*, T. I. Bratislava 1971, *Most* 19 (1972) nn. 1-2, 76-79.
368. Review of: J. ŠIRACKY (red.) *Slovaci v zahraničí*, Zborník Ústavu pre zahraničných Slovákov zv. I, ibid., 3-4, 94-96.

1973

369. *San Tommaso (Cristiani di)*, ER V 1973, coll. 826-827.
370. *Le rétablissement de l'Eglise grecque-catholique en Tchécoslovaquie, Istina* 18 (1973) 48-69.
371. *P. Stefano Sakač S.J. Necrologio*, OCP 39 (1973) 492-474.
372. *Uspomene za O. Sakača (Necrologium), Vijesti iz Provincije*, Zagreb (27-XI-1973) 146-153.
373. *Výskum vel'komoravského a cyrilometodského obdobia v rokoch 1959-1970, Most* 20 (1973) nn. 1-2, 23-43.
374. *Obnova grécko-katolíckej Cirkvi na Slovensku a jej ohlas v ekumenickom hnutí, Echo* 4 (1973) 44-60.
375. Review of: W. C. WARZESKI, *Byzantine Rite Rusins in Carpathoruthenia and America*, Pittsburgh 1971, *Most* 20 (1973) nn. 3-4, 95-96.
376. Review of: J. ALNER, *Krajania, Česi a Slováci vo svete.* Malý výber 2, Bratislava 1970, ibid., 92-95.

1974

377. *Oriente Cattolico* Cenni storici e statistiche, 4^{a} ed., Città del Vaticano 1974, pp. 857.
378. *Daxner Štefan Marko, Biographisches Lexicon zur Geschichte Südosteuropas*, München 1974, Bd I, 381.
379. *Fandly Juraj*, ibid. 491-492.
380. *Francisci Ján* (pseud. Rimavský) ibid, 521.
381. *Adorazione del Ss.mo Sacramento (Suore malabaresi dell')* DIP I 1974, coll. 124-125.

382. *Grieks-Katholieke Kerk in Tsjechoslowakije, Christelijk Oosten* 2 (1974) 215-219.
383. *Najkrajše klapancie.* Zbierka ľudovej poezie ve vychodoslovenskom nárečí. Pozbieral M.L., vydal F. FUGA, Hamilton, Ont. 1974, pp. 92.
384. *O Sviatku sv. Cyrila a Metoda, Hlasy z Ríma* 23 (1974) n. 2, 5-6.
385. Review of: *Missale Hervoiae Ducis Spalatensis Croatico-Glagoliticum*, Graz 1973, OCP 40 (1974) 206-209.
386. Review of: F. DVORNÍK, *Gli Slavi.* Storia e civiltà dalle origini al sec. XIII°, Padova 1974, *Most* 21 (1974) nn. 1-2, 95-96.
387. Review of: *Czechoslovakia. Past and Present*, The Hague 1968, ibid., 96.
388. Review of: H. SUNDHAUSEN, *Der Einfluss der Herrschenden Ideen auf die Nationalbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973, ibid., nn. 3-4, 93-94.
389. Review of: G. WYTRZENS, *Bibliographische Einführung in das Studium der slavischen Literaturen*, Frankfurt a M. 1972, ibid., 94-96.
390. Review of: A. BARAN, *De processibus canonicis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum in Transcarpatia*, Roma 1973, OCP 40 (1974) 214-216.
391. Review of: A. BARAN, *De processibus canonicis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum In Transcarpathia*, Romae 1973, *Most* 21 (1974) nn. 3-4, 95-96.

1975

392. *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata*, (= *OCA* 199) Romae 1975 pp. 320.
393. *Le Chiese Orientali oggi, Seminarium* 27 (1975) 278-297.
394. *La Chiesa greco-cattolica in Cecoslovacchia, Oriente Cristiano* 15 (1975) 80-92.
395. *Comunismo (e religiosi)*, DIP II, 1975, coll. 1365-1366.
396. *Congregazione vincenziana malabarese*, ibid., coll. 1587-1588.
397. *Consolatori del Getsemani*, ibid., coll. 1690.
398. *Slovenska svätoročna púť do Ríma, Jednota* 16-7-1975) 12.
399. *Zaznamenávame: Monsignor Stephen Náhalka S.T.D. (Necrologium), Slovak Studies* 15 (1975) 9-22; id. *Most* 22 (1975) nn. 1-2, 76-85.
400. *Zaznamenávame: P. Ernest Bujdoš O.M.I. (Necrologium), Most* 22 (1975) nn. 1-2, 85-86.
401. Review of: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, I Roma 1974, OCP 41 (1975) 283-285; Id., II Roma 1975, ibid. 544-545.
402. Review of: P. BARTL, *Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und osmanischem Reich*, Wiesbaden 1974, 286..
403. Review of: J. THEKADATHU, *The troubled days of Francis Garcia S.J., Archbishop of Cranganore*, Roma 1972, ibid., 288.
404. Review of: *Missale Hervojae Ducis Spatalensis Croatico-Glagoliticum*, Graz 1973, *Most* 22 (1975) nn. 1-2, 110-112.
405. Review of: H. STEHLE, *Die Ostpolitik des Vatikans*, München-Zürich 1975, *Hlasy z Ríma* 24 (1975) n. 4, 20-21.
406. Review of: L. GUARDA-NARDINI, *Il Codice di lavoro cecoslovacco*, Padova 1975, ibid., 21.

1976

407. *The Union of Užhorod*, Second printing, Cleveland-Rome 1976, pp. 190.
408. *The Quadriennal Report of the Bishops of Spiš and Banská Bystrica to Rome, Slovak Studies* 16 (1976) 221-317.
409. *The Re-establishment of the Greek-Catholic Church in Czechoslovakia* 2. ed., Rome 1976, pp. 30.
410. *František Hrušovsky, Biographisches Lexicon zur Geschichte Südosteuropas*, II München 1976, 191-192.
411. *Cristo Maestro (Suore di)*, DIP III, 1976, col. 268.
412. *Dormizione della Ss. Madre di Dio, (Monastero della)*, ibid., 965-966.
413. *Počiatky slovenských dejin a obdobie Veľkomoravskej riše, Slovensko v retrospektíve dejín*, Lausanne 1976, 15-41.
414. Review of: *Biographisches Lexicon zur Geschichte Südosteuropas*, vol. II, München 1976, Hlasy z Ríma, 25 (1976) n. 4, 21.
415. *Dedičstvo otcov (Sv. Cyril a Metod), Hlasy z Ríma* 25 (1976) n. 7, 3-4.
416. *Vážny dokument k slovenským cirkevným dejinám: Zriadenie Kňazskej rady roku 1918, Most* 23 (1976) nn. 3-4, 196-200.
417. *Stredisko pre štúdium prisťahovalectva do Ameriky* (Minneapolis), ibid., 203-206.
418. *Uhorská vláda a biskupovanie Štefana Moyzesa*, ibid., 206-208.
419. Review of: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, III Roma 1976, OCP 42 (1976) 574.
420. Review of: *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, vol. IX Città del Vaticano 1975, *Hlasy z Ríma* 25 (1976) n. 3, 19.
421. Review of: *Slovak Studies*, voll. XIV and XV, ibid., n. 4, 20.
422. *Slováci vo Francúzsku*, ibid. n. 5, 21.
423. Review of: G. ADRIANYI, *Ungarn und das I Vaticanum*, Köln 1975, ibid., n. 7, 21.
424. Review of: Š. BLAŠKO, *Čerkotky spod Vihorlatu*, Hamilton, Ont. 1976, ibid., n. 11, 19.
425. Review of: *Slovensko v retrospektíve dejín*, Lausanne 1976, ibid., n. 12, 19.
426. Review of: D. TANZONE, *Slovaks of Yonkers N.Y.*, Middletown, Pa. 1976, ibid., 19-20.

1977

427. *Slovak Bibliography abroad 1966-1975* (= Slovak Studies, vol. 17) Roma 1977 pp. 436.
428. *Historia Balcanica.* Ad instar manuscripti ad usum auditorum Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, Pars III[a], *Historia Moderna*, Romae 1977.
429. *La situazione della Chiesa cattolica di rito bizantino-slavo in Cecoslovacchia, La voce dell'amore*, 22 (1977) 1-4.
430. *Figlie di S. Tommaso*, DIP IV, 1977, col. 11.
431. *Fratelli Missionari Malabaresi*, ibid., col. 672.

432. *Fraternità di S. Francesco*, ibid., col. 802.
433. *Još o djelovanju sv. Čirila i Metoda u Srijemu, Vjestnik Djakovačke biskupije* 30 (1977) 14-15.
434. *Tsjechoslowakije: De griek-katholieke Kerk, Het Christelijk Oosten* 29 (1977) 195-200.
435. *Comienzos de la Historia Eslovaca y el periodo del Imperio de la Gran Moravia, Boletín del Congreso eslovaco*, Buenos Aires 1977, n. 2, 42-48.
436. *Slovenskí jezuiti v zahraničí, Pamätnica slovenských jezuitov v Kanade*, Cambridge, Ont. 1977, 137-159.
437. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 1. *Predhovor, Mária* 17 (1977) n. 1, 8-9.
438. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 2. *Úvodná časť'*, ibid., n. 2, 7-8.
439. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 3. *Prvá Jektenia: Veľká. Alebo, mirna*, ibid., n. 3, 7-8.
440. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 4. *Antifóny*, ibid., n. 4, 7-8.
441. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 5. *Malý vchod*, ibid., n. 5, 7-8.
442. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 8. *Trojsväta pieseň*, ibid., nn. 7-8, 9-10.
443. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 9. *Čítanie zo Svätého písma*, ibid., n. 9, 8-10.
444. *Svätá Liturgia Jána Zlatoústeho*, 10. *Kázeň*, ibid., n. 10, 9-10.
445. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 11. *Jektenie-Modlitby veriacich*, ibid., n. 11, 5.
446. *Otec Vandelin Javorka S.J., Pamätnica slovenských jezuitov v Kanade*, Cambridge, Ont. 1977, 209-211.
447. Review of: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, IV Roma 1977, OCP 43 (1977) 451-452.
448. Review of: *Gréckokatolícky liturgikon*, Trnava 1976, *Hlasy z Ríma* 26 (1977) n. 4, 19.
449. Review of: F. Bielik, *Slovenske vysťahovalectvo*, vol. III, Martin 1976, ibid., 20.
450. Review of: J. Slivka, *The History of the Greek rite Catholics in Pannonia, Hungary, Czechoslovakia and Podkarpatska Rus*, Homestead, Pa. 1974, ibid., n. 5, 21.
451. Review of: A. Rebichini, *Chiesa, società e stato in Cecoslovacchia*, Padova 1977, ibid., 21-22.
452. Review of: *Slovak Studies*, vol. 16, Rome 1976, ibid., n. 6, 18.
453. *Svätá Služba Jána Zlatoústeho*, 7. *Tropáry a Kondáky, Mária* 17 (1977) n. 6, 8-7.
454. Review of: A. Činčura, *An Anthology of Slovak Literature*, Riverside, Cal. 1976, *Hlasy z Ríma* 26 (1977) n. 7, 22.
455. Review of: M. Japundžić, *Koji je bio predložak najstarijeg glagolskog misala? Hrvatska Revija* 1976, ibid., 22-23.
456. Review of: G. Adriányi, *Fünfzig Jahre ungarischer Kirchengeschichte*, Mainz 1974, ibid., 23.
457. Review of: *Memorandum on the Situation in Slovakia after the Helsinki Conference*, Toronto, Ont. 1977, ibid., n. 11, 20-21.

458. Review of: J. Dekan, *Veľka Morava, Doba a umienie*, Bratislava 1976, ibid., 21.
459. *Sväta Služba Jána Zlatoústeho*, 12. *Veľký Vchod, Mária* 17 (1977) n. 12, 7-8.
460. Review of: J. Rydlo, *Slováci v europskom zahraničí včerá a dnes*, Lausanne 1976, *Hlasy z Ríma* 26 (1977) n. 12, 20.
461. Review of: A. B. Pekar, *Historical Background of the Carpatho-Ruthenians in America, Ukrajinskyj istorik* 13 (1976) 87-102; 14 (1977) 70-84.

1978

462. *La nuova provincia ecclesiastica slovacca, L'Osservatore romano* 14-1-1978, 2.
463. *Ivanios, Mar*, DIP V, 1978, coll. 278-279.
464. *Jankola, Matúš*, ibid., col. 295.
465. *Kurisumala Ashram*, ibid., coll. 379-380.
466. *Litomisky, Giuseppe*, ibid., col. 681.
467. *Maria Immacolata di Tellicherry (Suore di)*, ibid., col. 960.
468. *Mirofore*, ibid., col. 1373.
469. *Missionari di S. Tommaso Apostolo*, ibid., col. 1495.
470. *Missionarie della Madre di Dio*, ibid., col. 1573.
471. *Missionarie di Maria Immacolata*, ibid., col. 1573.
472. *Slovenská cirkevná provincia, Kanadský Slovák* (28-1-1978) 2; id. *Národné Noviny* (Pittsburgh) (15-2-1978) 10.
473. *Novoobjavené pramene k dejinám bratislavskej univerzity, Academia Istropolitana, Most* 25 (1978) nn. 1-2, 21-27.
474. *Great Moravia in the Light of recent Research (1945-1975, Slovak Culture through the Centuries*, Toronto 1978, 70-96.
475. *Mirofore (Suore)*, DIP V, 1978, col. 1373.
476. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 13. *Jektenia po veľkom Vchode, Mária* 18 (1978) n. 1, 6-7.
477. *Z našej minulosti*, 1. *Úvod*, 2. *Sme dedičmi Cyrilometodského závetu*, ibid., n. 2, 14-15.
478. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 14. *Bozk Pokoja*, ibid., n. 3, 6-7.
479. *Z našej minulosti*, 3. *Zatlačenie cyrilometodského odkazu do úzadia*, ibid., 15-16.
480. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 15. *Vyznanie Viery*, ibid., n. 4, 6.
481. *Z našej minulosti*, 4. *Svätý Mojsej Uhrin*, ibid., 15.
482. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 16. *Anafora*, ibid., n. 5, 5-6.
483. *Z našej minulosti*, 5. *Knieža Teodor Koriatovič a prisťahovanie rusinskeho obyvateľstva pod Karpaty*, ibid., 14.
484. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 17. *Premenenie*, ibid., n. 6, 6-7.
485. *Z našej minulosti*, 6. *Najstaršie cirkevno-správne stredisko: monastier v Hruševe*, ibid., 15.
486. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 18. *Epikleza*, ibid., nn. 7-8, 7.
487. *Z našej minulosti*, 7. *Hlavné duchovné stredisko: monastier v Mukačeve*, ibid., 20-21.

488. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 19. *Spomienka na živých a mŕtvych*, ibid., n. 9, 6-7.
489. *Z našej minulosti*, 8. *Krásnobrodsky monastier e iné podkarpatské monastiere*, ibid., 15.
490. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 20. *Jektenia po Anafore*, ibid., n. 10, 6-7.
491. *Z našej minulosti*, 9. *Vznik mukačevského biskupstva*, ibid., 15-16.
492. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 21. *Otče náš*, ibid., n. 11, 5.
493. *Z našej minulosti*, 10. *Mukačevski biskupi pred zjednotenim*, ibid., 14-15.
494. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 22. *Všeobecné rozhrešenie*, ibid., n. 12, 9.
495. *Z našej minulosti*, 11. *Duchovné a hmotné pomery v mukačevskom biskupstve pred zjednotenim*, ibid., 15-16.
496. Review of: R. Grulich, *Die unierte Kirche in Mazedonien*, Würzburg 1977, OCP 44 (1978) 257-258).
497. Review of: *Illustrovaná Biblia*, Zagreb 1977, *Hlasy z Ríma* 27 (1978) n. 2, 19.
498. Review of: J. Lukacs, *Monumenta antiqua Hungariae* (= Monumenta Historica S.J., 101, 112) Romae 1969, 1976, ibid., n. 4, 23.
499. Review of: I. Boba, *Saint-Andreas-Zoerard: A Pole or an Istrian*? (= Ungarn-Jahrbuch, 7) München 1976, ibid., n. 5, 19.
500. Review of: P. Ratkoš, *Vznik kultu Ondreja-Svorada e Benedikta vo svetle záhrebskych pamiatok* (= Historijski Zbornik 29-30) Zagreb 1976-1977, ibid., 19.
501. Review of: P. Toma, M. Raban, *Church-State Schism in Cechoslovakia* (= Religion and Atheism in the URSS and Eastern Europe) London 1975, ibid., 19-20.
502. Review of: J. Sajnovič, *Cesta Maximiliana Hella do Vardö v Laponsku*, Bratislava 1977, ibid., 20.
503. Review of: L. Guarda-Nardini, *Tiso: Una terza proposta*, Padova 1977, ibid., n. 6, 23.
504. Review of: V. Ušák, *Slováci v Chorvátsku*, Rome 1978, ibid., n. 7, 31.
505. Review of: J. A. Mikuš, *Slovakia and the Slovaks*, Washington 1977, ibid., 31.
506. Review of: *Slovo Božie trvá na veky*, Zostavil O. Pet'kovsky, Novy Sad 1978, ibid., nn. 8-9, 31.
507. Review of: *Slovaks in America*. A bicentennal Study, Middletown Pa. 1978, ibid., n. 10, 23.
508. Review of: *Vel'komoravske legendy a povesti*, Zostavil P. Ratkoš, Bratislava 1977, ibid., n. 12, 22-23.

1979

509. *La mappa delle Chiese orientali*, *Vita pastorale* 67 (1979) n. 4, 20-24.
510. *Čo nového na cyrilometodskom poli? Posol B.S.J.* 6 (1979) n. 2, 56-58.
511. *Prvý pápež Slovan: Ján Pavol II*, *Kalendar Jednota* 1979, 42-44.
512. *Newly discovered sources regarding the first University of Bratislava, Academia Istropolitana*, *Slovak Studies* 19 (1979) 201-211.

513. *La Chiesa dei Ruteni subcarpatici*, *Oriente Cristiano* 19 (1979) nn. 1-2, 92-103; n. 3, 56-62.
514. *Solidarietá con i perseguitati per la giustizia e la libertà religiosa*, *Il Messaggero del Cuore di Gesù* (Roma 1979) 418-421.
515. *Jedenást' storoči od ustanovenia nitrianskeho biskupstva*, *Dobrý Pastier* 1979, 64-66.
516. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 23. *Priprava na sväté prijímanie*, *Mária* 19 (1979) n. 1, 4-5.
517. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 24. *Sväté prijímanie*, ibid., n. 2, 3-4.
518. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 25. *Pod'akovanie*, ibid., n. 3, 4.
519. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 26. *Záverečné obrady prepustenia*, *Maria* 19 (1979) n. 4, 5-6.
520. *Sväta Liturgia Jána Zlatoústeho*, 27. *Dodatočné úkony*, ibid., n. 5, 3-4.
521. *Sväta Liturgia Bazila Vel'kého*, 28. *O Liturgii sv. Bazila Vel'kého všeobecne*, ibid., n. 6, 5-6.
522. *Sväta Liturgia Bazila Vel'kého*, 29. *Modlitby pred Anaforou*, ibid., nn. 7-8, 3-4.
523. *Sväta Liturgia Bazila Vel'kého*, 30. *Anafora sv. Bazila Vel'kého*, ibid., n. 9, 3-4.
524. *Liturgia Predomosvätených Darov*, 31. *O Liturgii Predomosvätenych Darov všeobecne*, ibid., n. 10, 3-4.
525. *Liturgia Predomosvätených Darov*, 32. *Prvá čast' Liturgie Predomosvätených Darov*, ibid., n. 11, 3-4.
526. *Liturgia Predomosvätených Darov*, 33. *Druhá čast' liturgie predomosvätených darov* ibid., 12, 5-6.
527. *Z našej minulosti*, 12. *Prvý pokus zjednotenia v Zemplíne*, ibid., n. 1, 14-15.
528. *Z našej minulosti*, 13. *Myšlienka zjedotenia si razí cestu. Biskup Ján Gregorovič*, ibid., n. 2, 14-15.
529. *Z našej minulosti*, 14. *Kritické obdobie: Privrženci a odporcovia zjednotenia*, ibid., n. 3, 14.
530. *Z našej minulosti*, 15. *Zjednotenie biskupa Vasil'a Tarasoviča*, ibid., n. 4, 15-16.
531. *Z našej minulosti*, 16. *Biskup Vasil' Tarasovič sa vracia do rozkolu*, ibid., n. 5, 15.
532. *Z našej minulosti*, 17. *Užhorodská únia*, ibid., n. 6, 15-16.
533. *Z našej minulosti*, 18. *Dokument o Užhorodskej unii*, ibid., nn. 7-8, 19-20.
534. *Z našej minulosti*, 19. *Prvý gréckokatolícky biskup: Parthen Petrovič*, ibid., n. 9, 14-15.
535. *Z našej minulosti*, 20. *Činnost' biskupa Parthena Petroviča*, ibid., n. 10, 14-15.
536. *Z našej minulosti*, 21. *Prvé odbobie zmätku* (1665-1689), ibid., n. 11, 13-14.
537. *Z našej minulosti*, 22. *Záchranca užhorodskej únie biskup Ján Jozef de Camillis*, n. 12, 15-16.
538. *1100 Years of the Diocese of Nitra in Slovakia*, *Good Shepherd* (1979) 39-43.

539. Review of: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. V, Roma 1978, OCP 45 (1979) 204.
540. Review of: A. ALECCI, *Per una bibliografia di manoscritti slavi*, Roma 1978, ibid., 514.
541. Review of: P. R. MAGOCSY, *The Shaping of a National Identity*: Subcarpathian Rus (1848-1948) Cambridge, Mass. 1978, OCP 45 (1979) 234-236; *Mária* 19 (1979) n. 2, 16; id., n. 3, 15-16.
542. Review of: E. TATARKO, *Die Bistümer in der Slovakei*, Stuttgart 1978, *Hlasy z Ríma* 28 (1979) n. 1, 20-21.
543. Review of: *Slovakia*, vol. XXVII, Middletown, Pa. 1977, ibid., n. 2, 23.
544. Review of: J. STANISLAV, *Staroslovienský jazyk*, I, Bratislava 1978, ibid., 23.
545. Review of: *Tschechoslovakei Länderberichte Osteuropa* III, München 1977, ibid., n. 3, 23.
546. Review of: I. STOLÁRIK, *Spomienky pionierov*, Toronto 1978, ibid., 23.
547. Review of: A. STHERLAND, *Dr. Joseph Tiso and Modern Slovakia*, Cleveland 1978, ibid., n. 4, 23.
548. Review of: A. ISAČENKO, *Die Mission und die Christianisierung der Slaven im karantanischen, pannonischen und mährischen Raum*, Klagenfurt 1977, ibid., n. 5, 22.
549. Review of: B. J. FREI, *Staat und Kirche in der Tschechoslowakei*, Bd. IV. *Dokumente und Tabellen*, München 1973, ibid., 22-23.
550. Review of: M. PARRISH, *The 1968 Czechoslovak Crisis. A Bibliography*, Oxford 1971, ibid., 23.
551. Review of: *Schematismus slovenských katolíkych diecéz*, Trnava 1978, ibid., n. 6, 20.
552. Review of: M. NOVAK, *The guns of Lattimer*, New York 1978, ibid., 21.
553. Review of: L. DUROVIČ, *Listy o Martinovi Kukučínovi, Slavica Lundensia* 5 (1977) ibid., 21-22.
554. Review of: J. SLIVKA, *Historical mirror. Sources of the Russian and Hungarian Greek Rite Catholics in the United States of America, 1884-1963*, Brooklyn, N.Y. 1978, *Mária* 19 (1979) n. 10, 15-16
555. Review of: *Spomienky ruského pútnika*, Preložil Št. Senčík, Cambridge, Ont. 1979, *Echo* (1979) n. 19, 64-65.
556. Review of: *Pamätnica Slovákov vo Svajčiarsku 1968-1978*, *Hlasy z Ríma* 28 (1979) n. 6, 21.
557. Review of: *Slovak Culture through Centuries* (Proceedings of the Conference on Slovak Culture, held in Rome, June 21-23, 1975) Toronto 1978, ibid., n. 7, 22.
558. Review of: *East Central and Southeast Europe*. A Handbook of Library and Archival Resources in Nourth America, ed. by P. L. HORECKY, Santa Barbara, Calif. 1976, ibid., 23.
559. Review of: *Proceedings of the Conference Carpatho-Ruthenian Immigration*, Cambridge, Mass. 1975, ibid., nn. 7-8, 24.
560. Review of: *Slováci v Zahraničí*, vol. 3, Martin 1979, ibid., nn. 8-9, 30.

561. Review of: J. HNILICA, Josef Viktorin (1822-1874), Padova 1979, ibid., 30-31.
562. Review of: A. REBICHINI, *Chiesa, societá e stato in Cecoslovacchia*, vol. II, Padova 1979, ibid., n. 11, 23.
563. Review of: *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südeuropas*, vol. III, München 1979, ibid., 23.
564. Review of: P. G. DOBIŠ, *Vývoj kresťanstva na Slovensku*. Stručný prehľad, Linz 1979, ibid., n. 12, 22.
565. Review of: *Životopis Jána Vojtaššáka biskupa spišského*, Toronto 1977, ibid., 22.
566. Review of: O. D. VOLEK, *Slovenská cirkevná provincia*, Toronto 1978, ibid., 22-23.

1980

567. *Nazareth, di Edakunnu (Suore di)*, DIP VI 1980, col. 260.
568. *Storočnica Masového sťahovania Slovákov do Ameriky, Kalendar Jednota* 1980, 175-182.
569. *La mostra dei manoscritti slavi della biblioteca Vaticana, Bollettino dell'Associazione Italiana Slavisti*, 1980, n. 1, 14.
570. *I. Athenagorasz Konstantinápolyi Patriark, Szolgálat* 47 (1980) 54-59.
571. *The Connections of Sts. Cyril and Methodius with Rome, Diakonia* 9 (1980) 66-69.
572. *A brief Survey of the History of the Slovak Catholics of the Byzantine-Slavonic rite*, ibid., 279-282.
573. *Deux lettres de Milan Ratislav Štefánik, Slovak Studies* 20 (1980) 237-241.
574. *Milan Ratislav Štefánik a jeho snúbenica, Bulletin S.K.S.* 41 (1980) 12-13.
575. *Východné kresťanstvo, O východnom Kresťanstve všeobecne, Mária* 20 (1980) n. 1 13-14.
576. *Vychodné kresťanstvo, Kopti a Etiopi*, ibid., n. 2, 4-5.
577. *Vychodné kresťanstvo, Sýrčana a Maroniti*, ibid., n. 3, 4-5.
578. *Vychodné kresťanstvo, Asýrova a Chaldejci*, ibid., n. 4, 3-4.
579. *Vychodné kresťanstvo, Kresťania sv. Tomáša v Indii*, ibid., n. 5, 4-6.
580. *Vychodné kresťanstvo, Arméni*, ibid., n. 6, 4-5.
581. *Z našej minulosti*, 24. *Druhé obdobie zmätku (1706-1716), Mária* 20 (1980) n. 2, 14-16.
582. *Z našej minulosti*, 25. *Biskup Juraj Gennad Bizanský*, ibid., n. 3, 13-15.
583. *Z našej minulosti*, 26. *Pútnické miesto Mária pócs*, ibid., n. 4, 15-16.
584. *Z našej minulosti*, 27. *Biskup Šimon Štefan Olšavsky*, ibid., n. 5, 15-16.
585. *Z našej minulosti*, 28. *Biskup Juraj Gabriel Blažovský*, ibid., n. 6, 14-15.
586. *Z našej minulosti*, 29. *Biskup Michal Manuel Olšavský*, ibid., nn. 7-8, 22-24.
587. *Z našej minulosti*, 30. *Právne zriadenie mukačevského biskupstva r. 1771*, ibid., n. 9, 15-16.

588. *Z našej minulosti*, 32. *Synoda grékokatolickych Biskupov z Uhorska vo Viedni* 1773, ibid., n. 11, 15-16.
589. *Z našej minulosti*, 33. *Biskup Andrej Bačinský*, ibid., n. 12, 14-15.
590. Review of: H. und M. BUSCHHAUSEN, *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien*, Wien 1978, OCP 46 (1980) 191-192.
591. Review of: K. ZACH, *Orthodoxe Kirche und romänisches Volkbewußtsein im 15 bis 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1977, ibid., 238-239.
592. Review of: CH. K. PAPASTATHIS, *L'œuvre législative de la Mission Cyrillo-Méthodienne en Grande Moravie*, Thessalonique 1978, ibid., 278.
593. Review of: J. M. EVANS, *Guide to Amerikansky Russky Viestnik*, vol. I (1984-1914) Fairview 1979, ibid., 256.
594. Review of: *The other Catholics*, New York 1978, *Hlasy z Ríma* 29 (1980) n. 1, 22-23.
595. Review of: *Modlitby a piesne pre grékokatolikóv*, Trnava 1978, ibid., 23.
596. Review of: E. LOEBL, *Trýzeň svedomia*, Toronto 1978, ibid., n. 2, 10.
597. Review of: HISTORICUS, *Krvavé ivery*, Zürich 1979, ibid., n. 3, 22.
598. Review of: M. M. TYBOR, *Cultural Profiles from Slovak Life*, Danville, Pa. 1979 ibid., 22.
599. Review of: J. TOMKO, *The Development of Church Organization in Slovakia*, Cambridge, Ont. 1979, ibid., n. 4, 22.
600. Review of: *Slovak Studies*, vol. XIX, Rome 1979, ibid., n. 5, 21-22.
601. Review of: V. J. GAJDOŠ O.F.M., *Františkáni v slovenskej literatúre*, Cleveland 1979, ibid., 22.
602. *Vychodné krest'anstvo, Gréci*, ibid., nn. 7-8, 3-4.
603. *Vychodné krest'anstvo, Vychodné Cirkvi na balkánskom polostrove*, ibid., n. 9, 7-8.
604. *Vychodné krest'anstvo, Iné menšie Cirkvi byzantského obradu*, ibid., n. 11, 3-4.
605. *Vychodné krest'anstvo, Vychodní krest'ania v severnej Amerike*, ibid., n. 12, 2-4.
606. *Z našej minulosti*, 23. *Pútnické miesto, Klokočov*, ibid., n. 1, 22-23.
607. Review of: M. STOLARIK et Al., *Slovak Americans and their Communities of Cleveland*, Cleveland 1978, *Hlasy z Ríma* 29 (1980) n. 6, 22-23.
608. Review of: I. KOTVAN, *Incunabula quae in bibliothecis Slovakiae asservantur*, Martin 1979, ibid., p. 23.
609. Review of: A. B. PEKAR O.S.B.M., *The Bishops of the Eparchy of Mukachevo*, Pittsburgh 1979, ibid. p. 23.
610. Review of: *Biografické štúdie*, Martin 1978, ibid., n. 7; p. 23.
611. Review of: M. KUČERA, *Iconography of a Slovak Calendar from the Year 1432*, ibid. p. 23.
612. Review of: *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, vol. X Città del Vaticano 1980, ibid. nn. 8-9, p. 30.
613. Review of: S. SABOL O.S.B.M., *Golgota Grécko-Katolickoi Cerkvi v Čechoslovaččini*, Toronto-Rím 1978, ibid. p. 30.
614. Review of: J. M. EVANS, *Guide to Amerikansky Russky Viestnik*, *Mária* 20 (1980) n. 3, p. 16.

615. Review of: A. PEKAR O.S.B.M., *Bishop Basil Hopko, Confessor of the Faith*, Pittsburgh 1979, *Mária* 20 (1980) n. 6, p. 16.
616. Review of: M. PRÍDAVKOVÁ-MINÁRIKOVÁ, *Korešpondencia Š. Krčméryho s Martinom Kukučínom*, Martin 1980, ibid. n. 10, p. 23.
617. Review of: A. PEKAR O.S.B.M., *The Bishops of the Eparchy of Mukachevo*, Pittsburgh 1979, ibid. n. 12, p. 16.
618. Review of: *Regesta diplomatica necnon epistolaria Slovaciae*, t. I, Bratislava 1980, ibid., p. 22.
619. Review of: H. KELLER, *Auf Aussenposten in Bratislava*, ibid., n. 12, 23.
620. Review of: *Slováci v zahraničí*, voll. 4-5, Martin 1979, *Mária* n. 11, p. 23; id., *Jednota* (28-8-1980) 13; id., *Kanadský Slovák* (30-8-1980) 10.
621. Review of: A. VANTUCH, *Pokus o zriadenie univerzity v Turci*, *Echo* (1980) n. 22, 65.

1981

622. *I Ss. Cirillo e Metodio proclamati compatroni d'Europa*, *Oriente Cristiano* 21 (1981) n. 1, 2-9.
623. *Une troisième lettre de Milan Ratislav Štefánik*, *Slovak Studies* 20 (1981) 245-248.
624. *Sv. Cyril a Metod - spolupatróni Europy*, *Echo* 23 (1981) 49-52.
625. *Slovenské grékokatolicke biskupstvo v Kanade*, *Hlasy z Ríma* 30 (1981) n. 1, 2-3; id., *Posol B.S.J.* 9 (1981) n. 2, 49-51; id., *Kanadský Slovák* (21-2-1981) 5.
626. *Inauguracia slovenského gréckokatolíckeho biskupstva a ustoličenie prvého biskupa v Kanade*, *Katolícky Sokol* 11-3-1981, 13, 16; id., *Kanadský Slovák* (21-3-1981); id. *Jednota* (25-3-1981) 10, 12; id. *Slovák v Amerike* (22-4-1981) 5; id. *Hlasy z Ríma* 30 (1981) n. 4, 3-4.
627. *50 rokov slovenskej jezuitskej viceprovincie*, *Posol B.S.J.* 8 (1981) n. 2, 33-55.
628. *Z našej minulosti*, 34. *Delenie Mukačevského biskupstva*, *Mária* 21 (1981) n. 1, 15-17.
629. *Z našej minulosti*, 35. *Z vnútorného života mukačevského biskupstva*, ibid., n. 2, 15-16.
630. *Z našej minulosti*, 36. *Výchova a stav duchovenstva*, ibid., n. 3, 14-15.
631. *Z našej minulosti*, 37. *Byzantsko-slovanský obrad*, ibid., n. 4, 15-16.
632. *Slovenskí katolíci v Rumunsku*, ibid., n. 5, 57-63.
633. *Z našej minulosti*, 38. *Na kultúrnom poli*, ibid., n. 6, 14-15.
634. *Z našej minulosti*, 39. *Naše dedičstvo: Staré písomné pamiatky*, ibid., nn. 7-8, 14-15.
635. *Z našej minulosti*, 40. *Niektoré vážnejšie písomné pamiatky*, ibid., n. 9, 13-14.
636. *Z našej minulosti*, 41. *Stará cirkevná architektúra: drevené chrámy*, ibid., n. 10, 15-16.
637. *Z našej minulosti*, 42. *Ikonopisné pamiatky*, ibid., n. 11, 15-16.
638. *Z našej minulosti*, 43. *Čast' druhá. Mukačevské biskupstvo od prvého delenia* (1816) *do konca prvej svetovej vojny* (1918), ibid., n. 12, 15-16.

639. Review of: R. CONSTANTINESCU, *Texte româneşti in archive stršine*, Bucuresti 1977, OCP 47 (1981) 293.
640. Review of: *Acta Martini Pp. V (1417-1431)* collegit A. TAUTU (= Fontes J.C.O. Series III, vol. XIV, 2 tt.) Roma 1980, ibid., 231-232.
641. Review of: *Memorandun on the violation of the human Rights in Slovakia*, Toronto 1980, *Hlasy z Ríma* 30 (1981) n. 2, p. 23.
642. Review of: F. GRUFÍK, *Turzovka, la Lourdes della Cecoslovacchia*, Pavo di Trento 1979, ibid., 23.
643. Review of: *Antiqua Slovaciae Monumenta*, Bratislava 1977, ibid., p. 23.
644. Review of: *Slováci vo svete*, Martin 1980, ibid., pp. 21-22; id., *Slovák v Amerike* (11-2-1981) 5.
645. Review of: *Dio dirà l'ultima parola, La Chiesa in Cecoslovacchia 1948-1978, Hlasy z Ríma* 30 (1981) n. 5, 22.
646. Review of: B. SHEREGHY, *The Byzantine Catholics*, Pittsburgh 1981, *Mária* 21 (1981) n. 6, p. 16.
647. Review of: *Uncharted areas for Research on the History of Slovakia and the Slovaks*, Boulder, Colorado 1980, *Hlasy z Ríma* 30 (1981), n. 6, p. 23.

1982

648. *I Santi Cirillo e Metodio vincolo tra Costantinopoli e Roma*, in: Pontifical Lateran University and Catholic University of Lublin, *Common Christian Roots of the European Nations*, An International Colloquium in the Vatican, Florence 1982, I, 37-42.
649. *I concili di Spalato e la liturgia slava, Vita religiosa, orale e sociale ed i Concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI*, Atti del Symposium Internazionale di storia ecclesiastica, Split 26-30 Settembre 1978, a cura di G. MATANIĆ, Padova 1982, 195-203.
650. *Z našej minulosti*, 44. *Biskup Vasil' Popovič, Mária*, 22 (1982) n. 1, 14-15.
651. *Z našej minulosti*, 45. *Biskup Štefan Pankovič*, ibid., n. 2, 13-14.
652. *Z našej minulosti*, 46. *Biskup Ján Kováč Pásztélyi*, ibid., n. 3, 14-15.
653. *Z našej minulosti*, 47. *Biskup Július Fircák*, ibid., n. 4, 13-15.

OCP 50 (1984) 291-330

Das Brautlied der syrischen Thomas-Akten (*)

In die apokryphen *Thomas-Akten* (TA) sind zwei Lieder lose eingebettet, die der Apostel Thomas bei verschiedenen Gelegenheiten gesungen haben soll. Das bekannteste davon ist das zweite, das sog. *Perlenlied* (PL), das die Parabel von der "Re-Investitur des Verlorenen Sohnes" allegorisch ausgestaltet[1]. Aber auch das erste Lied, gleich am Anfang (Kap. 6-7, von 170 Kapiteln), das sog. Hochzeitslied (Epithalamion) oder *Brautlied* (BL), ist von hohem Interesse. Beide scheinen dem Verfasser der TA vorgelegen zu haben, denn der Zusammenhang mit der Rahmenerzählung ist ziemlich äußerlich; sie

(*) Verzeichnis der Abkürzungen.

BL = Brautlied.
BORNKAMM = G. BORNKAMM, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*, Göttingen 1933.
ENGBERDING = H. ENGBERDING, *Die Kirche als Braut*, in OCP 3 (1937) 5-44.
FÖRSTER = *Die Gnosis*, I *Zeugnisse der Kirchenväter*, Unter Mitwirkung von E. HÄNCHEN und M. KRAUSE. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. FÖRSTER, Zürich und Stuttgart 1969.
HOFFMANN = G. HOFFMANN, *Zwei Hymnen der Thomasakten*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 4 (1903) S. 273 295-309.
KLIJN = A. F. J. KLIJN, *The Acts of Thomas* (= Suppl. NT, V) Leiden 1962.
KRUSE = H. KRUSE, *The Return of the Prodigal*, in: *Orientalia* 47 (1978) S. 163-214.
MURRAY = R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*. A Study in Early Syriac Tradition, Cambridge 1975.
OdS = Oden Salomons.
PL = Perlenlied.
PREUSCHEN = E. PREUSCHEN, *Zwei gnostische Hymnen*, Gießen 1904.
STRACK-BILLERBECK = *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, von H. STRACK und P. BILLERBECK 5 Bände, München 1922-1924.
TA = Thomas-Akten.

[1] Vgl. KRUSE, *The Return of the Prodigal*, Anm. 24.

sind nicht *später* eingefügt. Daß beide Lieder auf denselben Dichter zurückgehen, scheint mir sehr wahrscheinlich. Außerdem stehen sie den Oden Salomons (OdS) und dem, was wir von Bardaiṣān kennen, außerordentlich nahe.

Beide Lieder werden seit langem als "gnostisch" bezeichnet und ausgelegt. Der Grund dafür scheint zu sein, daß man allzu schnell die bei den Gnostikern beliebte allegorisch-symbolische Darstellung als hinreichenden Beiweis für gnostischen Gedankeninhalt ansah. Die Allegorien sowohl der Gnostiker als auch unserer beiden Lieder gehen bewußt auf biblische Vorbilder zurück, und wir haben genau zu prüfen, ob sie verantwortungsbewußt im biblischen Rahmen bleiben oder in spielerischer Phantasie darüber hinausschießen. Erst im zweiten Fall kann von häretischer Gnosis die Rede sein. Dabei ist noch zu beachten, daß die syrisch sprechende Kirche des Ostens (Nisibis-Edessa) bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts nur wenig Berührungen mit dem griechischen Westen hatte(2) und sich aus palästinisch-judenchristlichen Traditionen nährte, deren theologische Begriffswelt in vielen Punkten eine Eigenentwicklung durchgemacht hatte, ohne deshalb gleich "falsch" oder häretisch zu sein (ein beredtes Beispiel dafür ist die Auffassung des hl. Geistes als Mutter, weil *rûḥâ* grammatisch femininum ist, s.u.). Auch haben wir die besondere Entstehungsgeschichte der edessischen Christengemeinde zu berücksichtigen, die, von legendären Berichten über den Apostel Thomas oder Addai abgesehen, durch jüdische, theologisch wenig gebildete Laien begründet wurde(3).

Im Zuge der Rehabilitierung des edessenischen "Gnostikers" Bardaiṣān habe ich versucht, dem PL eine sachgemäßere Auslegung

(2) Die ostsyrische Kirche ist noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts "ziemlich isoliert und hatte wenig Berührung mit der griechisch-lateinischen Reichskirche", H. KOCH *Taufe Askese in der alten ostsyrischen Kirche*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 12/1911, S. 37-69 S. 38. — Anderseits waren die ntl. Schriften (bis auf die Apokalypse) um 200 auch im Osten zum grossen Teil bekannt.

(3) Dazu J. B. SEGAL, *Edessa, the Blessed City*, Oxford 1970, pg. 78 ff. H. J. W. DRIJVERS, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen 1966, sagt auf S. 216: "We agree with Bauer, Klijn ... that there was no ... ecclesiastically organized Christianity in the second century (in Edessa)". Aber gegenüber dem Skeptizismus von W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 2 1964, S. 18-38, können wir mit E. KIRSTEN, RAC IV, s.v. *Edessa*, 569 als sicher annehmen, daß der erste Bischof von Edessa (Urhai) Palûṭ gewesen ist, 195-205.

zukommen zu lassen (s.o., Anm. 1). Dies ruft nach einem gleichen Versuch für das verwandte BL, der hier unternommen werden soll.

Wie jetzt allgemein anerkannt wird, sind sowohl die TA als die darin enthaltenen Lieder ursprünglich auf syrisch abgefaßt, und die griechische Fassung ist eine (zuweilen ziemlich freie) Übersetzung. Bei unserm BL ist jedoch der syr. Text, wie ein Vergleich mit dem griechischen zeigt, von einem späteren Bearbeiter (den ich "Zensor" nennen möchte, weil er ungeachtet der künstlerischen Vorzüge des Originals "Verbesserungen" anbrachte, die dem leichteren Verständnis und der praktisch-liturgischen Verwendung dienen sollten) an vielen Stellen geändert worden ist und daher verhältnismäßig stärker vom Gr. abweicht als beim PL und der Prosaerzählung. Um den ursprünglichen syr. Text herzustellen, muß daher oft, wenn auch mit Diskretion, die gr. Fassung herangezogen werden. Anderseits ist auch der gr. Text nicht einfachhin "das Original". Wenn die gr. Fassung wirklich von Gnostikern und Manichäern überliefert ist, sind gnostische Interpolationen beim Gr. ebenso gut möglich wie christliche beim Syrer.

Meist wird für die Auslegung des BL die syr. Rekonstruktion von G. HOFFMANN zugrunde gelegt(4). Das ist aber schon deshalb nicht problemlos, weil für HOFFMANN das Lied von vornherein "gnostischen Ursprungs" ist, und nach ihm die Braut jede christliche Seele bedeutet, die sich Christus vermählt(5). Diese Vorentscheidung bestimmt bei ihm manche Konjekturen. Außerdem setzt er ohne genügenden Grund voraus, daß die Verse des syr. Urtextes den strengen Regeln des späteren klassischen Versmaßes von 6 (bzw. 12) Silben folgen. Dieses Versmaß liegt in der Tat vor, wie die Mehrzahl der Verse zeigt, und kann daher oft mit Nutzen zur Feststellung des Originals herangezogen werden; aber schon beim Perlenlied mußten

(4) Auf HOFFMANN baut PREUSCHEN. Ihnen folgt G. BORNKAMM in *Neutestamentliche Apokryphen*, ed. E. HENNECKE, Tübingen Bd. II (1964), S. 302-305. Auch der neueste Kommentar zu den Thomasakten, KLIJN, bleibt im wesentlichen der Position Hoffmanns verhaftet, obwohl er sich in einzelnen Punkten von ihm absetzt. MURRAY, schließt sich an KLIJNS Kommentar an. Vgl. für unser Thema bes. Kap. IV. The Church, Bride and Mother, S. 131-158.

(5) S. 295. Hier weicht er von der sonst üblichen Deutung ab, die das BL als "Hochzeitslied der Sophia" des valentinianischen Mythos (vgl. IRENÄUS, *adv. Haer.* I, 30 f) auffaßt, z.B. PREUSCHEN S. 35 ff; BORNKAMM, S. 302; FOERSTER, S. 435; G. GERLEMAN, *Bemerkungen zum Brautlied der Thomasakten*, in: *Annual of the Swedish Theological Institute* IX (1973), 14-22 (19).

wir uns öfters dazu bequemen, Ausnahmen anzuerkennen(6). Mit einigen Unregelmäßigkeiten müssen wir also rechnen, und so bleibt ein Moment der Unsicherheit für jede Rekonstruktion. Daß eine solche nötig ist zeigt der schon erwähnte Unterschied von der gr. Fassung. Im folgenden soll der Textbestand erneut von Vers zu Vers (d.h. je zwei Halbverse) einer Prüfung unterzogen und damit ein kritischer Grundtext (syr. corr.) hergestellt werden. Die Auslegung geht damit Hand in Hand(7).

1 (1-2) syr. *ʿedat(y) ba(r)tt nûhrâ // zîwâ d-malkê ît lāh* "Meine Kirche ist eine Tochter des Lichts; // der Glanz von Königen ist ihr eigen". ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ // ᾗ ἐνέστηκε καὶ ἔγκειται τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέων, "Das Mädchen(ist) des Lichtes Tochter // der Abglanz von Königen steht und liegt in ihr".

Daß "meine Kirche" eine interpretierende "Korrektur" des späteren Überarbeiters ist (die Berliner Hs läßt das «meine» aus), kann als sicher gelten. Das besagt aber keineswegs, daß seine Interpretation falsch ist, d.h. der Intention des Dichters widerspricht. Der Verfasser, der das Lied in den heutigen Kontext eingefügt hat, war jedenfalls der Meinung, ein christliches Lied in Händen zu haben, das ein Apostel Jesu hätte singen können. Bis diese Annahme im folgenden bestätigt wird, können und müssen wir davon ausgehen, daß die christliche Deutung richtig ist, solange nicht sichere Zeichen für das Gegenteil sichtbar werden. HOFFMANN will dem Gr. folgen, wenn er für "Kirche" *kallat(y)* "meine Braut" einsetzt. Aber der Gr. hätte dann sehr wahrscheinlich νύμφη gebraucht und nicht κόρη. Das Mädchen *ist* natürlich eine Braut (wie sich später herausstellen wird), aber gerade deshalb forderte der kryptische Stil ein anderes Wort. Dem syr. stehen für "Mädchen" verschiedene Wörter zur Verfügung (*bābôstâ, grîʿtâ, yallûdtâ, ʿlaymtâ, ṭlîtâ*; auch *btûltâ* käme in Frage, vgl. Peš *Is* 7,14). Für einen allegorisch andeutenden Stil, wie ihn unser Lied durchweg aufweist, wäre wohl das neutrale *ʿlaymtâ* "Maid" (vgl. hebr. *ʿalmâ*), und zwar ohne Pronomen (wie Gr. und BEDJAN), am passendsten. Ob eine Kopula hinzugefügt wird (HOFFMANN) oder nicht, ist für den Sinn belanglos und wegen der Unsicherheit des Versmaßes zweifelhaft. Aber vielleicht ist die Kopula in dem Yûdh des WRIGHT-Textes enthalten, denn es ist nicht einzusehen, warum das Lied mit "*mein* Mädchen" (des Sängers? anders Hoffm. 295) angefangen haben soll. Daraus ergäbe sich syr. corr. 1.a *ʿ(ă)laymtâ (h)y ba(r)tt nûhrâ*, "Das Mädchen ist eine Erleuchtete".

"Tochter des Lichts" ist (wie "Sohn des Lichts") ein gemeinsemitischer Ausdruck für "dem Licht zugehörig", "im Licht wandelnd" usw. vgl. die ntl. "Söhne des Lichts", *Joh* 12,36; *Eph* 5,8; 1 *Thess* 5,5. Die "Maid" ist also wohl mindestens eine Christin; aber der Zusammenhang nötigt uns, in ihr die symbolische Gestalt der Kirche als Licht-Trägerin zu sehen, wie etwa schon von *Dt-Isaia* die Gemeinde der messianischen Zeit geschaut wird: "Auf, werde licht! Denn dein Licht ist gekommen, und die Herrlichkeit des Herrn ist über dir aufgestrahlt... Völker wallen zu deinem Licht hin und Könige zu dem Glanz, der über dir erstahlt" (*Is* 60,1.3). Darauf führt auch die Bezeichnung der Jünger als "Licht der Welt" (*Mt* 5,14). Das Lichtsymbol spielt auch in den OdS eine grosse Rolle, vgl. OdS 21,3.6; 25,7; 36,3. Bevor man an mythologische Gestalten wie die Sophia der valentinianischen Gnosis denkt, müßte man versuchen, im christlichen und biblischen Rahmen ein Analogon zu finden, denn das BL steht nun einmal in einem christlichen Kontext.

Schon das A.T. kennt zwei (voneinander unabhängige) weibliche Symbolgestalten: Israel (bzw. *batt ṣiyyôn*), als Symbol des Jahwe verbundenen Gottesvolkes, und die göttliche Weisheit (*ḥokmâ*) als Symbol des von Jahwe ausgehenden Wortes (*tôrâ*). Erstere ist seit *Hosea* (Kap. 1-3) als Braut/Ehefrau Jahwes belegbar und ein später oft variiertes Thema(8). Dagegen wird die Braut des BL in der syr. wie in der gr. Fassung nie mit der göttlichen Weisheit identifiziert(9). Das

(6) KRUSE *The Return of the Prodigal*; z.B. *šwa mobile* als silbenbildend, was streng genommen verpönt ist.

(7) Zugrunde gelegt wird für das Griechische (Gr.) die kritische Ausgabe von M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. II, 2 (reprint Hildesheim 1972); für das Syrische (Syr.) W. WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles*, London 1871 (= Kodex des British Museum), ergänzt durch P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum III*, Paris 1892 (= Varianten eines späteren Berliner Kodex). Eine Darstellung der handschriftlichen Überlieferung findet man bei KLIJN, S. 1-17. Unsre Verszählung entspricht dem neu erarbeiteten Grundtext; in Klammern die Zeilenzählung nach HOFFMANN.

(8) Vgl. H. KRUSE, *Alma Redemptoris Mater — Eine Auslegung der Immanuel-Weissagung Is 7,14*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 74 (1965) S. 15-36.

(9) "Die 'Tochter des Lichts' ist demnach die Sophia, die ḥokma, die bräutlich geschmückt auf das Erscheinen des Christus wartet", PREUSCHEN S. 40. Zu beachten ist, daß die Braut bei den Valentinianern nicht Sophia, sondern Ennoia genannt wird. Diese "Erklärung" wird dann ständig wiederholt, z.B. von G. BORN-

Wort "Weisheit" kommt im BL überhaupt nur einmal, am Ende, vor und wird uns dort näher beschäftigen. Dagegen ist die Gestalt der *Kirche* als Braut Christi (oder Gottes) ein Gemeinplatz in der Theologie der syr. Kirche. Während im Westen die Kirche mehr als *Mutter* der Gläubigen erscheint (daneben aber auch als Braut Christi), ist bei den Syrern die Stelle der Mutter schon vom hl. Geist ausgefüllt (s.u.) Für die "Brautmystik" hat R. MURRAY selbst in seinem sonst so wertvollen Werk (Anm. 9) die besten Beispiele gesammelt, die noch bedeutend vermehrt werden könnten(10). Dieses Theologumenon ist natürlich nicht aus dem BL der TA herausgesponnen, sondern entstammt einer beiden gemeinsamen Tradition, die ihren letzten Grund in der hl. Schrift hat.

Das doppelte Verb in der gr. Fassung des 2. Halbverses ist sicher sekundär und nur ein Beleg für die pleonastische Sprechweise des Übersetzers, denn das Versmaß des Syr. ließ soviel nicht zu. Der Ausdruck *zîwâ* "Glanz, Würde" spielt im PL eine führende Rolle (v. 99), wenn man ihn mit dem synonymen *zahyûtâ* (PL 72) und dessen Konkretisierung, der *zhîtâ*, dem "glänzenden Gewand" (PL 9.14.46.82) verbindet. Es ist die Glorie der als König der Welt gedachten Gottheit, die dem Menschen in der Rechtfertigung mitgeteilt wird. Daher richtig gr. ἀπαύγασμα, "Abglanz" (vgl. *Hbr* 1,3).

KAMM, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*, Göttingen 1933, S. 83: "Das Lied besingt also, wie heute niemand bezweifelt, die Hochzeit der Sophia mit dem himmlischen Bräutigam", KLIJN, S. 169, "We are obviously dealing with a heavenly person taken over from the surrounding Semitic world", i.e. Wisdom. H. J. W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966, S. 211, nennt das Lied einfach "the Wedding Song of Sophia"; R. MURRAY 133: "The Daughter of Light who is the subject of the hymn, is not the Church, but Sophia, a figure to be interpreted in Gnostic terms". Zum Beweis werden, wenn überhaupt, Stellen aus manichäischer Literatur aufgeführt (z.B. KLIJN 169), von denen bekannt ist, dass sie von den TA (entstanden um 220) abhängig sind, nicht umgekehrt.

(10) MURRAY S. 131-158; ferner ENGBERDING; F. C. CONYBEARE, *Die jungfräuliche Kirche*, in: *Archiv für Religions wissenschaft* 8/1905, 373-389; 9/1906, 73-86; A. ALLGEIER, *Ein syrischer Memra (von Narsai) über die Kirche als Braut*, in: *Katholik*, (1917), 151-163; F. GRAFFIN, *Recherches sur le thème de l'Église-Épouse*, in: *OS* 3/1958, 317-337; *Homélie de Jacques de Saroug sur le voile de Moïse, où est expliqué le mystère des noces du Christ et de l'Eglise*, (frz. Übersetzung) in: *Vie Spirituelle* 91 (No. 398) 1954, 142-156, nach P. BEDJAN (ed.), *Homil. Selectae*, Parisiis-Lipsiae 5 vols. (vol. III, (1907) 283 ff), dt. Übersetzung in: *Bibliothek der Kirchenväter, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, Kempten 1913, S. 344-360.

"Könige" ist Chiffre für Gott; daß es im Plural erscheint, wird aus dem Trinitätsglauben zu erklären sein(11). Eine Abhängigkeit von dem ähnlichen Begriff *kavaēm xvarnô* des Avesta anzunehmen, auf den HOFFMANN (S. 295) hinweist, erübrigt sich bei der Fülle der ntl. Parallelen(12). Der syr. Text bietet keinen Anlaß zu Korrekturen, da sein Versmaß in Ordnung ist.

2 (3-4) syr. *g'ê wa-rgîg ḥezwāh // yā'ê wa-mṣabbat b-kull 'bād ṭāb*, "Erhaben und lieblich ist ihr Anblick, // schön und geziert mit allem guten Werk". τὸ γαῦρον καὶ ἐπιτερπὲς ταύτης τὸ θέαμα // φαιδρῷ κάλλει καταυγάζουσα, "Erhaben und erfreulich ist ihr Anblick, leuchtend von strahlender Schönheit".

Der Stamm *G'Y* "erhaben, stolz" erscheint im PL dreimal (2.46.82; nie in den OdS), davon zweimal als Epitheton des "Lichtgewandes". Den Rhythmus verbessert HOFFMANN auch hier durch Einfügung einer Kopula, aber am falschen Ort (denn nach *g'ê* würde sie zu "*w*"). Nötig ist sie dafür nicht lg. *r(ĕ)gîg* oder *rgîg (h)û)*. Man wird an HL 6,9 erinnert: "Wer ist diese, die da hervorleuchtet wie das Morgenrot, schön wie der Mond, strahlend wie die Sonne". Nach der alten rabbinischen Auslegung ist die Braut des HL die Gemeinde Israel als Braut Gottes, eben die "Kirche" des Alten Bundes(13). In der zweiten Hälfte übersetzt der Gr. scheinbar frei, ohne Andeutung der "guten Werke", die natürlich eine Auslegung der ursprünglichen, allegorischen Ausdrücke bezwecken. Die guten Werke werden also sekundär sein. Die Berliner Hs hat sogar noch eine Variante, die genau dem Gr. κάλλει entspricht, *b-šûprê*, "mit Schönheiten".

Das Lichtgewand der Kirche (oder ebenso der erlösten Seele) ist zwar als Ganzes ein Gnadengeschenk Gottes; es wird aber noch "ge-

---

(11) Vgl. PL 44 "Gedenke, daß du ein Sohn von Königen bist". Das "Ich" des PL (der "Prinz") ist nicht Christus, sondern "der Mensch", sei es als "Körperschaft" sei es als Einzelwesen. Als Körperschaft hat er viele Parallelen mit der "Kirche".

(12) Vgl. G. KITTEL, s.v. δόξα in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II (1935), 250 ff. Auch A. J. VERMEULEN, s.v. *gloria*, in RAC VII (1979) 196-225. Iranischer Einfluß wäre möglich für den Fall, daß wir Bardaisān als Dichter der beiden Lieder der TA annehmen könnten, vgl. H. KRUSE, *The Return of the Prodigal*, 189.192.206.

(13) Vgl. STRACK-BILLERBECK IV, 432-434. "Schon in jüdischen Kreisen deutete man das HL allegorisch um und wollte darin eine Schilderung des Verhältnisses von Jahve zur Gemeinde sehen", wie selbst PREUSCHEN zugibt, S. 30.

schmückt" durch gute Werke, wie es das PL überschwenglich ausmalt([14]). Zu vergleichen wäre auch *Eph* 5,27 "Christus hat die Kirche geliebt, ... um sie in herrlicher Schönheit hinzustellen, ohne Flecken, Runzeln oder sonstige Mängel". MURRAY (S. 132) weist darauf hin, dass *kalltâ mṣabbattâ* "geschmückte Braut" seit der syr. Didaskalie ein stehender Ausdruck für die Kirche in der syr. Literatur ist.

HOFFMANN. lässt nur *'bād* "Werk" aus und beseitigt die dann noch überzählige siebente Silbe von Z. 4 durch Ersetzen von *yā'ê* durch *p'ê* (im gleichen Sinne), was aber sehr unwahrscheinlich ist, denn warum sollte ein späterer Syrer das *p'ê* durch ein das Versmaßstörendes Synonym ersetzt haben? Besser lesen wir: syr. corr. 2 *g'ê wa-rgîg (h)û ḥezwāh // yā'ê (h)w, mṣabbat b-šûprê*, "Erhaben und lieblich ist ihr Anblick, // prächtig ist er (der Anblick!), geschmückt mit Schönem".

3 (5-6) syr. *lbûšêh l-paḵḥê dāmên // d-payyîḥ w-bassîm rêḥôn*, "Ihre Kleider gleichen Blumen, // deren Geruch duftend und süß ist". ἧς τὰ ἐνδύματα ἔοικεν ἐαρινοῖς ἄνθεσιν, // ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ αὐτῶν διαδίδοται, "Ihre Kleider gleichen Frühlingsblumen; // ein Ausfluß von Wohlgeruch entströmt ihnen».

Bis auf den freien Zusatz des Gr. ("Frühlings-") stimmen beide Fassungen überein; der Text ist also einwandfrei. HOFFMANN nimmt das Gr. ernst und schließt daraus, daß Knospen gemeint sind. Das ist schon darum verfehlt, weil Knospen nicht duften, wie der zweite Halbvers sagt. In Bezug auf die Kirche ist der Vers vollständig erklärt durch 2 *Kor* 2,15 "Ein Wohlgeruch Christi sind wir für Gott bei denen, die gerettet werden", ohne daß man auf gnostische Schriften (HOFFMANN, KLIJN) zurückgehen müsste. Für KLIJN beweist die Erwähnung von Düften den *himmlischen* Charakter der Braut, wie schon vorher das Licht für ihn dieselbe Bedeutung hatte([15]). Beide Metaphern sind in dieser Hinsicht völlig indifferent. Eher ist die wiederholte Erwähnung von Wohlgerüchen (vgl. v. 11-13) mit der (hier nicht ausdrücklich erwähnten, aber damit angedeuteten) präbaptismalen Salbung (*rûšmâ*) als deren Chiffre in Verbindung zu bringen, wie sie in der syr. Kirche üblich war([16]). Zum "Kleid" der Braut, siehe unten Vers 21.

([14]) PL 82-92; vgl. KRUSE, *The Return of the Prodigal* S. 208. Daß der "Schmuck" von der menschlichen Mitwirkung herrührt, wird besonders in v. 92 klar: "Ich (das 'Kleid' spricht) merkte an mir selbst, daß mein Maß gemäß seiner (des Prinzen) Werke zunahm". Er ist identisch mit dem ntl. "Schatz im Himmel", *Mk* 10,21 par.

([15]) "The odorous scent belongs to the heavenly world", KLIJN S. 170; "We are obviously dealing with a heavenly person", S. 169.

4 (7-8) syr. *b-rêšāh šārê malkâ // w-zā'en l-'āmôrāw(hy) l-taḥt*, "In ihrem Haupt ruht (= thront) der König // und ernährt seine Anwohner darunter". Καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἵδρυται ὁ βασιλεὺς // τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ τοὺς ἐπ' αὐτὸν ἱδρυμένους, "auf dem Gipfel sitzt der König // ernährend mit seiner Ambrosia die auf ihm Wohnenden".

Unnötigerweise ersetzt HOFFMANN (metri causa) *rêšāh* "ihr Haupt" durch *ḳarḳapptāh* "ihr Scheitel", weil er eine unmögliche Verbalform ansetzt (*šrê*, Imperativ; er übersah den oberen Punkt). Die übliche Übersetzung befremdet durch das unpassende Bildelement, dass *auf* dem Haupte der Braut der König thronen soll. Aber hier ist die Bildrede durchbrochen durch teilweise Auflösung (wie sie ja zum Verständnis unbedingt notwendig ist). Der König ist natürlich der (nicht nur himmlische) Christus als Haupt der Kirche (*Eph* 5,23; *Kol* 1,18 usw.). Wir erwarten also "Ihr Haupt ist der König", aber das klang allzu interpretativ. Man kann das Syr. aber auch verstehen "*Als* ihr Haupt thront der König"([17]). Diese Zweideutigkeit mildert die Durchbrechung der Bildrede und ihre Wiederaufnahme im folgenden Abschnitt (Teile des Hauptes, Mund, Zunge, usw. sind/bedeuten menschlich-irdische Elemente der Kirche). Wenn der Dichter wirklich "*auf* dem Haupt" gemeint hätte, würde er wohl *'al rêšāh* gesagt haben([18]). Die paulinische Darstellung von Christus als dem *Haupt* der Kirche ist bei den späteren Syrern (4.Jh.) meist ersetzt durch die johanneische vom Weinstock, weil sie sich mit dem Bild von der Kirche als dem *Leib* Christi überschneidet (vgl. MURRAY,

([16]) Vgl. MURRAY, S. 21, Anm. 3; 127 Anm. 5; ferner J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, (1958), pg. 380; = *The Theology of Jewish Christianity*, London 1964, S. 325 "This fragrance of the Holy Spirit can fairly certainly be taken as an allusion to the chrism used in pre-baptismal anointing in the Syrian Christianity", MURRAY, S. 261, zu EPHRAEM, *HParad* 11.

([17]) Sog. *beth essentiae*, wie im *Hebr.*, vgl. *Ex* 6,3 "Ich bin dem Abraham *als* der Allmächtige erschienen". Nö. § 248.

([18]) Zum "König als Haupt" vgl. auch *Dan* 2,38 "Du, o König, bist das goldene Haupt". Der allegorische Stil könnte auf Traumdeutung zurückgehen (vgl. *Gen* 40,12.18).

s. 69-130). Daß sie im BL unreflektiert erscheint, kann Zeichen einer frühen Entstehung sein.

Während das Versmaß der zweiten Hälfte nichts zu wünschen übrig läßt, scheint der Sinn dunkel. HOFFMANN hilft sich, indem er kühn den einmütig bezeugten Plural *'āmôrāw(hy)* "seine Bewohner" durch den Singular *'ammûdāh* "ihre Säule" (von HOFFMANN als "Wirbelsäule" verstanden, syr. nicht belegbar) ersetzt. Damals war man mit Konjekturen sehr großzügig. Aber außerdem paßt das neue Bild nicht. Das Haupt ernährt nicht nur den darunterliegenden Hals (der Z. 17 erwähnt wird) oder die Wirbelsäule, sondern den ganzen Leib, der schwerlich als "Säule" bezeichnet werden konnte. Wir müssen uns damit abfinden, daß hier das Bild verlassen (und damit *als* Bild betont) und die Kirche als Wohngemeinschaft sichtbar wird. Reine Bildrede kann eben als solche nicht verstanden werden. Das syr. Wort bezeichnet nicht nur den gewöhnlichen Bewohner, sondern speziell auch den atl. *gēr* den "Anwohner" Lex. 532b) und soll wohl hier zum Ausdruck bringen, daß wir aus "Fremden" zu "Hausgenossen Gottes" (*Ps* 39,13b; *Eph* 2,19) geworden sind, die er gleichsam unter seine Flügel genommen hat.

Das Gr. kehrt das Verhältnis um: "die *auf* ihm, = Christus, wohnen" (falls nicht Schreibfehler für ὑπ' αὐτὸν), offenbar sekundär. Das Haupt ernährt alle *Glieder*, aber es besteht kein Grund, das Textwort zu *haddāmêh* "ihre Glieder" zu ändern (HOFFMANN 296). Beachtlich ist, daß als Hauptfunktion des Hauptes die Ernährung, nicht die Beherrschung der Untertanen gesehen wird. Wie der Gr. durch seinen Zusatz "mit seiner Ambrosia" andeutet, ist mit der "Ernährung" offenbar die Eucharistie gemeint, wie aus v. 24-25 noch klarer wird.

5 (9-10) syr. *ḳûštâ b-rêšāh sîmâ // ḥadwâ b-reglêh mdîlâ*, "Wahrheit liegt auf (in) ihrem Haupt, // Freude regt sich in ihren Füßen". ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια, // χαρὰν δὲ τοῖς ποσὶν αὐτῆς ἐμφαίνει, "In ihrem Haupt liegt Wahrheit, // Freude zeigt sie mit ihren Füßen an".

Auch wenn man statt *sîmâ*, anders punktiert, *sāymâ* (part. act.) liest, wie HOFFMANN will, kann das nicht heissen: "Sie setzt Wahrheit auf ihr Haupt", denn dazu liegt das dann zu ergänzende Subjekt zu weit zurück. Die Wahrheit liegt nicht *auf* dem Haupt, das Christus ist, sondern ist *in* ihm wirksam, da er die Wahrheit *ist* (*Joh* 14,6; 1 *Joh* 5,6), und die Kirche kann sich dabei nur passiv verhalten. Das Wort für "Wahrheit, Treue" ist hier *ḳûštâ* (weder im PL

noch in den OdS vertreten), statt des später gewöhnlichen *šrārâ*. Es gehört ursprünglich dem palästinischen Aramäisch an. Das beweist zwar nicht, dass das BL in Palästina entstanden ist, aber möglicherweise von dort beeinflußt wurde (judenchristliche Tradition). Sowohl das Syr. wie das Gr. ist zweideutig in Bezug auf den Ort der Wahrheit (in oder auf dem Haupt), und so konnte auch die Vorstellung aufkommen, daß die Wahrheit wie ein Kranz auf dem Haupt ruht. KLIJN weist passend auf OdS 1, 2 (nur koptisch erhalten) hin: "Der Herr ist auf meinem Haupt wie eine Krone; ich werde niemals ohne ihn sein" (ähnlich 5,12) und 9,8 "Eine ewige Krone ist die Wahrheit; glücklich die, welche sie sich aufs Haupt setzen"[19]. Das könnte recht gut eine Andeutung der in der syr. Kirche üblichen Bekränzung der Taufkandidaten sein (vgl. DANIÉLOU aaO. 328 und OdS 20, 7-8). Mit dem Bekenntnis des Glaubens setzten sich die Täuflinge gleichsam die Krone der Wahrheit selbst aufs Haupt (vgl. MURRAY S. 140. 141 Anm. 1).

Wenn Christus das Haupt der Kirche ist, so sind mit den "Füßen" wahrscheinlich die Glaubensboten gemeint, von denen das auch im N.T. (*Röm* 10,15) zitierte Isaia-Wort (*Is* 52,7) gilt: "Wie schön sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten ..." Beim Boten kommt es auf die Schnelligkeit an: "Betet für uns, dass das Wort des Herrn laufe und verherrlicht werde" (2 *Thess* 3,1). Der Dichter denkt aber speziell an den *Freudenboten* (vgl. *Luk* 1,39) und läßt daher die Freude das treibende Motiv sein. An Tanz zu denken (HOFFMANN S. 298) ist kein Grund vorhanden. Die jüdische Braut tanzte nicht; vor ihr und für sie wurde getanzt (vgl. STRACK-BILLERBECK I, 505 ff). Dem gegenüber wirkt das gr. ἐμφαίνει "zeigt an" blaß und sekundär.

6 (11-12) syr. *pûmmāh ptîḥ, w-yā'ê lāh // d-kull tešbḥān beh āmrā*, "Ihr Mund ist geöffnet, und steht ihr wohl an, // da sie lauter Loblieder mit ihm (= ihrem Munde) spricht". ἧς τὸ στόμα ἀνέωκται, καὶ πρεπόντως αὐτῇ // (Z. 12 fehlt im Gr.), "Ihr Mund ist geöffnet, und geziemend für sie" // ...

Die Wahrheit drängt auf Verkündigung. "Unser Mund ist geöffnet euch gegenüber, unser Herz ist weit geworden", bekennt auch

[19] KLIJN, S. 170. Syr. *klîlâ da-l-'ālmâ šrārâ (h)y, ṭûbayhôn l-'aylên d-sāymîn leh b-rêšôn*. Nach Paulus besteht eine enge Beziehung zwischen *Kirche* und Wahrheit: "Die Gemeinde des lebendigen Gottes ist die Säule und Grundfeste der Wahrheit", 1 *Tim* 3,15.

Paulus vor den Korinthern (2 *Kor* 6,11). Schon die "Tochter Sion", die alte Kirche, wird als Heilsbotin dargestellt (*Is* 40,9). Man braucht also gar nicht an die göttliche Weisheit zu denken, von der ähnliches ausgesagt wird (*Prov* 1, 20-21; 8, 1 ff). Erst recht ist die *christliche* Kirche wesentlich Organ der Verkündigung und missionarisch ausgerichtet. Dem widerspricht auch der zweite Halbvers nicht, der an Liturgie zu denken scheint.

Aber zunächst muß ein textkritisches Problem behandelt werden, das sich bis über den siebenten Vers erstreckt. In der gr. Übersetzung fehlt nämlich eine Entsprechung der nächsten zwei Halbverse des Syr., ohne daß wir wissen, wie diese Lücke entstanden ist. Auch der dann folgende Halbvers (Z. 14) ist sehr verschieden vom Gr., scheint aber doch dessen Grundlage gewesen zu sein. Sehen wir uns zuerst den Tatbestand an:

7 * (13-14) syr. *tre-ʿsar šlîḥāw(hy) da-brâ // w-šabʿîn wa-trên bāh rāʿmîn*, "Die zwölf Apostel des Sohnes // und zwei und siebzig donnern in ihr (= in der Kirche, nicht in *ihm*, im Munde)". (erste Hälfte, Z. 13, fehlt) // τριακοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες "Zweiunddreißig sind es, die sie (die Kirche) lobpreisen".

Nehmen wir zunächst die nur Syr. erhaltenen Verse vor. Wenn diese (Z. 12-13) zur ursprünglichen Fassung gehört hätten, ist kein Grund zu erkennen, weshalb der Grieche sie ausgelassen haben sollte, denn ihr Inhalt ist völlig unanstößig. Auch befremdet das Wort "sagen" mit dem Objekt "Lobgesang". Aber selbst angenommen, der Vers sei ursprünglich, so bestände kein Widerspruch zwischen einer missionierenden Kirche (worauf der vorhergehende Vers, Z. 10, abzielte) und einer lobsingenden. Nicht selten wirkt gerade Gesang und Liturgie der Kirche missionarisch und wenn wir an den Fall Bardaiṣāns denken (vgl. H. Kruse, *The Return of the Prodigal*, S. 188), so könnte der Vers aus der konkreten Situation erwachsen sein.

Aber die Lücke der gr. Fassung ist doch entscheidend für die Textkritik. Der Gr. war kein Zensor, wie der syr. Überarbeiter; er übersetzte, was er vorfand, frei nach seinem Verständnis, auch wenn der Text unpassendes zu sagen schien. Wir haben daher anzunehmen, dass die Zahl in der Urfassung nicht 72 lautete, sondern 32. Das ergäbe syr. corr. 6b *tlātîn wa-trên beh rāʿmîn*, "Zweiunddreißig erdonnern in ihm", d.h. im Munde. Es soll die allegorische Funktion des Mundes präzisiert werden, das Sprechen. Es fehlt aber neben der Zahl das Gezählte als Subjekt (*rāʿmîn* ist Prädikat), was sprachlich hart ist und selten vorkommt (Nö. § 237). Der Gr. ergänzt es auf

seine Weise, indem er die Zahl zum Prädikat macht. Korrigiert oder nicht, in beiden Fällen ist das syr. Vermaß überschritten (7 Silben) es sei denn, man könnte das *wa-* auslassen.

Dieser Satz scheint zunächst wirklich unpassend. Vom Lobgesang ist nicht mehr die Rede, auch nicht von "Ertönen", wie meist übersetzt wird, sondern (wörtlich) von "Donnern", was bildlich höchstens von machtvoller Verkündigung des Wortes, nicht vom Lobgesang, ausgesagt werden kann (vgl. die "Donnersöhne" unter den Aposteln, *Mk* 3,17, im Syr. *bnay raʿmâ*, d.h. derselbe Wortstamm). Der syr. Zensor konnte nun mit diesem Vers, wie auch die heutigen Interpreten, nichts anfangen. Denn wenn auch die Zahl 32 auf die (nicht erwähnten) Zähne gut paßt, so scheint hier jeder allegorische Inhalt zu fehlen, und das Verb paßt nicht zu den Zähnen. So machte der Zensor kurz entschlossen aus der 32 eine 72, und hatte damit etwas, was "donnern" konnte, nämlich die 72 Apostel Jesu, *Luk* 10,1. Das war ihm aber nicht deutlich genug; er mußte auch das Gezählte noch ergänzen, und außerdem schienen die 12 Haupt-Apostel dabei achtlos übergangen. So fügte er einen ganz neuen Vers ein, der (die Chiffre auflösend) die Apostel erwähnte, und zwar die zwölf, mit einem zugehörigen, nichtssagenden Halbvers (6b = Z. 12). Ist diese Annahme richtig, so bedeutet das, dass die beiden überzähligen Zeilen (13-14) des heutigen Syr. sekundär sind. Außerdem sind sie zu wenig bildlich, platte Interpretation ("Apostel des Sohnes").

Aber das genügt noch nicht. Auch die ursprüngliche Fassung muß das Gezählte enthalten haben, wer immer die 32 sind. Diese Frage kann nicht umgangen werden, denn es ist undenkbar, dass der Dichter ein Element (die 32) eingefügt hätte, dem jeder allegorische Inhalt fehlte. Ist das aber so schwierig, einen solchen zu finden? Man muß nur erkannt haben, dass der Dichter die Kirche des Alten und Neuen Bundes hier als *eine* sieht, und die Träger der *Verkündigung* in beiden addieren: Es gab 4 große und 12 kleine Propheten im Alten Bund, also 16 Verkünder; und es gab 12 Apostel und 4 Evangelisten im Neuen Bunde, ebenfalls 16. Diese Übereinstimmung konnte einem Dichter, der auf allegorische Verschlüsselung ausging, nicht lange verborgen bleiben.

Damit wird aber die Frage nach dem Gezählten noch nicht ganz gelöst, denn die 32 können nur schwer unter ein und denselben Nenner gebracht werden. Auch fragt sich, wo das Gezählte im ursprünglichen Text untergebracht werden kann, da die beiden nur-syrischen

Halbverse neu sind. Sind sie völlig neu und aus der Luft gegriffen? Vielleicht enthält das unpassende Prädikat *āmrâ* ("sie spricht") ein altes Element, das der Zensor nicht aufgeben wollte und das ursprünglich anstelle des plump nachhinkenden *w-yā'ê lāh* ("und steht ihr wohl an") stand, in dieser Weise: syr. corr. 6 *pûmmāh ptîḥ, w-'āmôrîn // tlātîn wa-trên beh rā'mîn*, "Ihr Mund ist geöffnet, und 32 Sprecher erdonnern in ihm". Das Wort "Sprecher" *(āmôrîn)* ist der spätere Name für die Autoren des Talmud, und paßt für alle oben erklärten 32 als zusammenfassende Bezeichnung. Der syr. Zensor hat also, weil er als Name für seine 72 das Schlüsselwort "Apostel des Sohnes" brauchte, nicht nur einen Vers neu dichten, sondern auch den vorhergehenden alten Vers abändern müßen. Ebenso wird das Gr. καὶ πρεπόντως αὐτῇ sekundär für ein unverständliches Wort (λέγοντες oder so ähnlich) nach der jüngeren syr. Fassung korrigiert sein.

Es versteht sich von selbst, daß die so beschriebene verkündende Kirche eine gegenwärtig-irdische Größe ist, nicht die himmlische Gemeinschaft der Seligen in der Zukunft. Das muß auch für das Verständnis des Folgenden im Auge behalten werden. Die jetzt noch wirkenden 32 "Sprecher" sind/bedeuten eben die Bücher der hl. Schrift, Altes und Neues Testament, in kryptischer Sprechweise. Für den Dichter ist, wie gesagt, die Kirche des Alten und des Neuen Bundes ein und dieselbe (ähnlich bei EPHRAEM, vgl. MURRAY, S. 140 f). Wenn manche Erklärer in dem Mädchen eine himmlische Größe sehen (s.o. Anm. 9), so wird das auf der rein eschatologischen Erklärung des "Brautgemachs" (Z. 11 ff) beruhen. Darüber wird gleich zu sprechen sein.

7 (15-16) syr. *lšānāh appay tar'â // da-mrîm w-'ā'el kāhnâ*, "Ihre Zunge ist der Vorhang zur Tür, // den der Priester aufhebt um einzutreten". ἧς ἡ γλῶττα παραπετάσματι ἔοικε τῆς θύρας // ὃ ἐκτινάσσεται τοῖς εἰσιοῦσιν, "Ihre Zunge gleicht dem Vorhang der Tür, der von den Eintretenden geschüttelt wird".

Mit *appay tar'â* (eigentlich "Gesicht des Tores") ist immer der Vorhang des Eingangs zum Allerheiligsten des jerusalemer Tempels gemeint (in diesem Sinne immer als sing. masc. behandelt, vgl. Nö. § 142), z.B. Peš *Lev* 16,2. Der Gr. weicht wieder stark vom Syr. ab. Zutritt zum Allerheiligsten hat nur der Priester, ob er genannt oder nur angedeutet wird. Das verdeutlichende *kāhnâ* wird also (zutreffende) Entschlüsselung des syr. Zensors sein. Es handelt sich aber bei der jetzigen Kirche um den christlichen Priester, der unmittelba-

ren Zutritt zum Haupt der Kirche, Christus, hat. Man wird unwillkürlich an die später reich entwickelte Ikonostase der östlichen Liturgien erinnert, mit ihren Türen und Resten der Arkandisziplin [20]. Die eigentliche eucharistische Opferhandlung wird "hinter dem Vorhang" durch den Priester (Singular) allein vollzogen. Da Christus als Ernährer der Kirche vorgestellt wurde (s.o.), aber nicht für jeden direkt zugänglich ist, muss die Speisung durch Vermittlung des Priesters erfolgen. Wenn wir, dem Gr. folgend, die Nennung des Priesters vermeiden, muß das syr. Original etwa folgendermaßen ausgesehen haben: syr. corr. 7b *da-mrîm b-yad d-'ā'el beh*, "der emporgehoben wird von dem Eintretenden". Der Grieche, der den Grund des Singulars nicht recht verstanden zu haben scheint, übersetzte ihn "sinngemäß" durch einen Plural, d.h. jedem der eintreten will. Für den Dichter war der "Eintretende" sicherlich schon der *kāhnâ*, der Priester, höchstens der Hohepriester, der Bischof. *Kāhnâ* ist die dem gr. ἱερεύς (nicht πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος) entsprechende atl. Bezeichnung (hbr. *kōhēn*). Die griechisch-lateinische Kirche hat ἱερεύς/*sacerdos* für den Vollzieher der Eucharistie wohl erst später eingeführt.

8 (17-18 syr. *ḳdālāh dargîn dargîn // d-'ardēklâ ḳadmāyâ bnāy(hy)*, "Ihr Hals (besteht aus) mehreren Stufen, // die der erste Baumeister errichtete". ἧς ὁ αὐχὴν εἰς τύπον βαθμῶν ἔγκειται, // ὃν ὁ πρῶτος δημιουργὸς ἐδημιούργησεν, "Ihr Nacken ist nach Art von Stufen angelegt, // die der erste Baumeister erbaute".

Von der Betrachtung des Kopfes schreitet der Dichter voran zum Hals. Der Syr. wie der Gr. denken dabei wohl an die z.T. sichtbar werdenden Nackenwirbel, während das HL den Hals mit einem schlanken Turm vergleicht [21]. Der Dichter wählt diesen eigenartigen, gewagten Vergleichspunkt, um die Lehre von der hierarchisch gegliederten Leitung der Kirche anzubringen. Nicht die ganze Gestalt gleicht einem Stufenturm (vgl. MURRAY, S. 219 ff; 309), sondern nur der Hals. Der Hals ist das unumgängliche Verbindungs- und Vermittlungsstück zwischen dem Haupt (Christus) und dem Rumpf (der

(20) Vgl. C. SCHNEIDER, *Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien*, in: *Kyrios* 1/1936, 57-63.

(21) *HL* 4,4; 7,4. Der schon von den LXX nicht verstandene Ausdruck *talpîyôt* HL 4,4 (gr. unübersetzt: εἰς θαλπιωθ) konnte wohl kaum (über "Steinschichten"?) dieses Epitheton hervorrufen.

Kirche als Gemeinde der Gläubigen). Die Differenzierung der Autoritätsträger in der Kirche (in Bischöfe, Älteste, Diakone, usw.) ist also vollzogen und vorausgesetzt. Das syr. Wort *dargâ* wird grade auch für Stufen der Rangordnung verwendet. Die (distributive) Verdoppelung des Wortes betont die Verschiedenheit ("allerlei Stufen"); an eine Treppe oder Leiter zum Aufsteigen ("a lofty flight of steps", Wright) ist nicht gedacht. Gr. εἰς τύπον ἔγκειται ist sicherlich nur Erklärung des Übersetzers[22].

Der Nachsatz fügt eine wichtige Aussage hinzu. Das syr. Wort für "Baumeister" geht über das Akkadische auf das Sumerische zurück[23]. Die überlieferte Fassung ergäbe "der erste Baumeister", als ob es einen zweiten gäbe. Aber damit würde das Metrum überschritten. Sinn und Metrum ließen sich verbessern, wenn wir statt *ḳadmāyâ* das adverbielle *ḳadmāy* (*Lex.* 646b) läsen: "... die der Baumeister anfangs (oder: gleich zu Anfang) errichtete". Wer mit diesem "Baumeister" gemeint ist, läßt sich schwer entscheiden. Es kann natürlich Gott gemeint sein (für den gr. δημιουργός ebenfalls gebraucht wird), aber das wäre eine Banalität, denn Gott hat alles geschaffen. Eher ist an die göttliche Weisheit (und damit an Christus) zu denken, die *Prov* 8,30 als Baumeister (hbr. *āmôn*, LXX ἁρμόζουσα), in *Whs* 7,22; 8,6; 14,2 als "Architektin" (gr. τεχνῖτις) bezeichnet wird[24]. Dem syr. Dichter liegt daran festzustellen, dass die kirchlichen Rangstufen auf Christus zurückgehen (vgl. *Eph* 4,11), eine vielleicht schon zu seiner Zeit kontroverse Position. Der Versuch, in den Stufen die verschiedenen Grade der Vollkommenheit zu sehen, die *verschiedene* Christen, bzw. Seelen erreichen (vgl. HOFFMANN S. 300), scheitert schon an der dann sich ergebenden heillosen Vermengung von statischer und genetischer Betrachtungsweise. Der Dichter ist gezwungen, seine Allegorie einigermaßen einheitlich durchzuhalten, wenn er verstanden werden will. Auch gehen diese

(22) Nicht "als Vorbild von Stufen", wie W. FOERSTER übersetzt, 441 f.

(23) *ardēklâ* < *arad ekalli* < *ARAD É. GAL*, "Palastdiener", vgl. *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, A (II) 1968, S. 210-211. Der Zensor dachte wahrscheinlich an den präexistenten Logos und an die Gründung der "ersten Kirche" (im Paradies). Der Verfasser denkt aber doch vorwiegend an die Kirche Christi, wenn er auch in ihr vorchristliche Elemente anerkennt.

(24) Die Peš verwendet an all diesen Stellen *ûmmānâ* "Handwerker"; vgl. "Christus als Architekt", bei MURRAY, 223.

Unterschiede zunächst auf menschliches Wollen und Tun, nicht direkt auf Gott oder Christus zurück.

9 (19-20) syr. *îdêh tartayhên // l-'atrâ d-ḥayyê makrzān*, "Ihre Hände sind zwei, // sie verkünden den Ort des Lebens" αἱ δὲ δύο αὐτῆς χεῖρες // σημαίνουσιν καὶ ὑποδεικνύουσιν τὸν χορὸν τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων κηρύσσουσαι, "Ihre beiden Hände bedeuten und zeigen an den Tanz der glücklichen Zeitalter indem sie predigen".

Der erste Halbvers des Syr. ist verstümmelt (5 Silben); seine wörtliche Übersetzung ergibt die banale Feststellung: Sie hat zwei Hände. Der Satz war offenbar der Hauptaussage des zweiten Halbverses untergeordnet. Statt mit HOFFMANN das Versmaß durch ein Flickwort (*dên*, "alsdann") auszubessern ändern wir eher im Sinne des Gr. syr. corr. 9a *îdêh tartēn dîlāh*, "Ihre beiden Hände". Der heutige Gr. enthält eine offenbare Verschreibung: statt "Tanz" (χόρος) muß es heißen "Ort" (χῶρος), wie HOFFMANN richtig korrigiert[25]. Das Übrige des Gr. ist pleonastische Übersetzung; der Syr. hat hier den ursprünglichen Text. "Ort des Lebens" (nicht "der Lebendigen", HOFFMANN) ist eine bekannte Umschreibung des Syr. für den Himmel (vgl. KLIJN, zu Z. 20, S. 172). Wenn auch syr. *kraz*[26] gewöhnlich "predigen, verkündigen" heißt, so ist hier doch wohl gemeint, was der Gr. mit "Zeigen" ausdrückt, also "sie weisen empor zu ..." (anders HOFFMANN S. 301). Die Hände *bedeuten* nicht den Himmel, sie werden (im Gebet) zum Himmel erhoben. Im Hintergrund steht das Bild der Kirche als Orante, vgl. 1 *Tim* 2,8.

Aber auch hier kann das Bild nicht fehlen (die Orante ist Sachelement), das wäre eine stilistische Entgleisung. Wir haben also weiter zu fragen: "Was bedeuten die beiden zum Himmel erhobenen Hände der Kirche". Man könnte zunächst an die beiden Testamente als Wegweiser zum Himmel denken (Altes und Neues Gesetz). Aber da der folgende Vers (s.u.) mit den Fingern die Gebote zu meinen scheint, liegt es näher, an die beiden Hauptgebote (*Mt* 22,40) der Liebe zu denken. In ihnen sind Gesetz und Propheten enthalten, sie

(25) HOFFMANN S. 301; KLIJN hält "Tanz" für echt ("Syriac avoids to speak about dance" S. 172); nach PREUSCHEN weisen die Hände auf den Chor der Äonen, S. 30.41.

(26) Verwandt mit dem gr. κηρύσσω "verkündigen" (κῆρυζ "Herold"); beide kommen von dem iranischen *xraos-*, "schreien". vgl. CH. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, Straßburg 1906, Spalte 533.

antworten auf die Frage "Was soll ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?".

10 (21-22) syr. *wa-'sar ṣeb'ātāh // tar'â da-šmayyâ pāthān*, "Und ihre zehn Finger // öffnen die Tür des Himmels". οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆς // τὰς πύλας τῆς πόλεως ὑποδεικνύουσιν, "Ihre Finger // zeigen auf die Tore der Stadt".

Da in der ersten Hälfte eine Silbe zu wenig, in der zweiten eine zuviel ist, hat man erwogen, ob solche Ausnahmen zeitweilig legitim waren; aber man kann dem auch leicht abhelfen. Das Gr. läßt sogar die Zahl noch aus, was (metri causa) sicher falsch ist. Dafür verdient es den Vorzug, insofern es den kryptischen Ausdruck "Stadt" beibehält, während der syr. Zensor ihn (richtig) auflöst. Denn "die Stadt" ist das himmlische Jerusalem der Apokalypse, das aber schon in *Dt-Isaia* vorgebildet steht (*Is* 65,17 ff; 66,6 ff; vgl. *Hbr* 12,22). Wir haben also zu korrigieren: *tar'ê da-mdî(n)ttâ pāthān*, oder unter Verbesserung des Versmaßes: syr. corr. 10: *wa-'sar lāh ṣeb'ātâ // d-tar'ay mdî(n)ttâ pāthān*, "Sie hat zehn Finger, die die Tore der Stadt öffnen".

Daß auf die Zahl der Finger hingewiesen wird, ist natürlich keine leere Phrase. Zehn ist die Zahl der Gebote, und deren Beobachtung "öffnet den Himmel" (nicht, weil die guten Werke mit den Händen getan würden, wie HOFFMANN meint, S. 301). Der Dichter vergißt einen Augenblick, daß er Christ ist, für den die Werke zwar zählen, aber nicht das Öffnen des Himmels erwirken können. Die Werkgerechtigkeit ist jüdisches Erbe. Daß die Finger genau so wie die beiden Hände auf den Himmel *weisen* (so der Gr.), ist sekundäre Anpassung an den vorigen Vers.

11 (23-24) syr. *bêt gnônāh nahhîr // w-rêḥâ d-pûrḳānâ mlê*, "Ihr Brautgemach ist hell // und vom Duft der Erlösung erfüllt". ἧς ὁ παστὸς φωτεινός // ἀποφορὰν ἀπὸ βαλσάμου καὶ παντὸς ἀρώματος διαπνέων, "Hell ist ihr Brautgemach // und durchweht vom Duft von Balsam und allen Wohlgerüchen".

Der *bêt gnônâ* (oder auch bloß *gnônâ*) ist das Zimmer (oder Zelt) in dem die eheliche Vereinigung stattfindet. Hier wird zum erstenmal klar, daß es sich bei dem "Mädchen" um eine Braut handelt (das Wort "Braut" kommt im ganzen Lied nicht vor). Der Bräutigam tritt nie auf; er wird in der Zukunft erwartet. Während im Alten Bund die Kirche die Braut *Gottes* (Jahwes) war, ist sie im christlichen Verständnis die Braut Christi. Das ist besonders im öst-

lichen Christentum eine ganz verbreitete Vorstellung, die natürlich auf ntl. Vorlage beruht([27]).

Die erste Hälfte stimmt mit dem Gr. überein, denn παστός entspricht *bêt gnônâ*([28]). Das Metrum kann man durch Hinzufügung der Kopula korrigieren. Die zweite Hälfte erregt Verdacht, weil der Begriff der "Erlösung" im gr. nicht genannt ist. Statt dessen sind "Balsam" (von HOFFMANN unnötig zu ὀποβάλσαμον abgeändert) und "alle Arome" erwähnt. Wie schon oft liegt hier das Verhältnis von kryptischem Primärtext und ausgelegtem Sekundärtext vor. Die Auslegung kann man allerdings als unzutreffend ansehen, denn näher als "Erlösung" liegen in der biblischen Symbolsprache für Wohlgerüche gute Werke oder Gebete (vgl. 2 *Kor* 2,15; *Apk* 5,8). Das Original wird also wahrscheinlich so gelautet haben: syr. corr. 11 *bêt gnônāh nahhîr (h)û // w-rêḥâ d-kull pûrsmâ mlê*, "Ihr Brautgemach ist hell // und mit Duft allen Balsams erfüllt". Der syr. Zensor hat sich die Sache recht leicht gemacht, indem er an die Stelle des alten ein ähnlich klingendes Wort (*pûrḳānâ*) setzte, das zwar nicht recht passte, aber auch wieder nicht ganz falsch ist. Denn ein Aspekt der Erlösung ist eben die Wiedervereinigung der abtrünnigen Gattin Jahwes mit ihrem Gemahl, wie sie bei *Hosea* (2, 21-25) und *Dt-Isaia* (*Is* 54, 6-8; 61, 10) ausgemalt wird.

Nicht so einfach ist zu sagen, was denn nun das "Brautgemach" konkret bedeuten soll und wo es zu suchen ist, denn auch der syr. Zensor bietet dafür keine Handhabe. Daß die himmlische Seligkeit gemeint ist, wie die meisten annehmen([29]), läßt sich wie gesagt weder

([27]) Vgl. 1 *Kor* 11,2 usw., sowie die Literaturangaben in Anm. 10. Hier sei nur auf eine Stelle des Nestorianers NARSAI (+ kurz nach 503) hingewiesen: "Johannes der Täufer verglich Jesus mit einem Bräutigam wegen seiner Liebe zu den Menschen / und die Söhne seines Geschlechtes nannte er (Johannes) die Braut. / Jesus erfüllte die Rolle des Bräutigams durch das Gastmahl des Glaubens: / er nahm die Kirche der Heiden zu sich als heilige Verlobte. / Statt mit Purpur bedeckte er sie mit dem Gewand der Taufe, / und gab ihr einen Kranz, ganz geflochten aus den Siegeln des Geistes", *Hom. de Epiph.* 409-414; ed. F. G. MC LEOD, *Narsai's Metrical Homilies*, PO XL, I, 182, Turnhout 1979, S. 14.

([28]) Auch gr. νυμφών wird in diesem Sinne gebraucht, aber im N.T. heißt dies "Hochzeitshaus". Die späteren Syrer, denen der Begriff sehr geläufig war, gebrauchen ferner im selben Sinne *ḥlûlâ* (*Lex.* 231b), und das aus dem Gr. entlehnte *ḳayṭônâ* (*Lex.* 664b), gr. κοιτών. Beispiele bei ENGBERDING, S. 34 ff.

([29]) Der spätere Gebrauch des Wortes *gnônâ* ist in der Tat überwiegend eschatologisch, vgl. MURRAY, S. 254-261. In diesem Sinne wird es identifiziert mit dem

aus der Helligkeit noch aus den Wohlgerüchen erschließen. Vielleicht tun wir gut daran, den Wink Narsais (Anm. 27) als Arbeitshypothese zu übernehmen: die Erfüllung der Ehe liegt (zunächst) in dem "Gastmahl des Glaubens", das sicher die Eucharistie meint. Dann ist das Brautgemach eben das Kirchengebäude, speziell das "Allerheiligste" (oder Presbyterium) darin, erfüllt vom Licht des Glaubens ("mysterium fidei") und von den Gebeten der Gläubigen. Aber das himmlische Gastmahl läßt sich nicht ganz ausschließen, denn die endgültige Vereinigung der Braut mit dem Bräutigam erfolgt natürlich erst mit der Parusie. Die Apokalypse kennt nur diese (*Apk* 22,17), aber dies mtl. Buch war der alten syrischen Kirche noch nicht bekannt. KLIJN verweist passend auf eine Stelle bei Narsai, die der christlichen Situation entspricht: "A beauteous bridechamber He has fitted on earth for a type of that which is above"(30). Das künftige Brautgemach wird erst ab Z. 36 in Futurform beschrieben.

12 (25-27) syr. *pîrmâ b-gawwāh matḳan // ḥûbbâ w-haymānûtâ w-sabrâ wa-l-kull mabsem*, "Ein Rauchaltar ist in ihrer Mitte hergerichtet, // Liebe und Glaube und Hoffnung, und erfüllt das Ganze mit Duft". ἀναδιδούς τε ὀσμὴν ἡδεῖαν // σμύρνης τε καὶ φύλλου // (ὑπέστρωνται δὲ ἐντὸς μυρσίναι καὶ ἄνθέων) παμπόλλων ἡδυπνόων, "und süßen Duft ausströmend // von Myrrhe und Blatt. // (Ausgestreut sind innen Myrten und von vielen süß duftenden Blumen)".

Hier stoßen wir auf eine größere Abweichung des Gr. von Syr. Der erste Halbvers des Syr. scheint metrisch intakt. Syr. *pîrmâ*(31) ist nicht "Weihrauch" (so HOFFMANN S. 302), sondern ein Weihrauchfaß oder vielmehr jeder Behälter für duftende Räucherwerke, meist wohl ein feststehendes Gefäß auf einem Ständer. Ein solcher ist im Brautgemach (*gnônâ* ist masc.) aufgestellt, nicht in der "Braut"; daher

"Reich" (*malkûtâ*), dem "Paradies" (*pardaysâ*) und dem "Hochzeitsmahl" (*meštûtâ*).

(30) *Lit. Hom.* ed. CONNOLLY, pg. 54; KLIJN, S. 173; vgl. auch ENGBERDING, S. 34 ff.

(31) Von gr. πύρωμα oder πυρεῖον, vgl. *Ex* 27,3 LXX; auch der metaphorische Gebrauch war weit verbreitet, z.B. bei EPHRAEM: "Dein (der Kirche) Mund ist ein *Weihrauchfaß*, und deine Lieder, wie Weihrauch steigen sie auf an deinen Festen". (*Nativ.* 25,2,7); "Eure Salbung ist größer (als die Sauls), denn euer *Weihrauchfaß* ist euer Geist. In euren Tempeln (= Leibern) frohlockte der Geist: Ihr sollt ihm Brautgemach sein für immer" (*Epiph.* 3,15,3).

muß es *b-gawweh* "in seiner Mitte" heißen. Der Gr. mißverstand es als "Wohlgeruch" (ὀσμή) und als Objekt.

Die zweite Hälfte ist im Syr. für *einen* Vers zu lang und für zwei zu kurz; verglichen mit dem Gr. ist sie dechiffriert. Wir haben also hier wieder dem Gr. den Vorzug zu geben, während bei ihm in der ersten Hälfte wohl nur falsche Übersetzung vorliegt, indem er den Satz noch auf das Brautgemach bezieht. Aber der Gr. fügt noch einen weiteren Satz hinzu, von dem nur die beiden letzten Wörter eine Entsprechung im Syr. haben. Syntaktisch wäre der Fehler behoben, wenn man die Sätze umkehrt, wie Preuschen (S. 12) es auch tut. Das Ursprüngliche dürfte also in σμύρνης καὶ φύλλου. . . παμπόλλων ἡδύπνοων enthalten sein; das übrige gehört zum nächsten Vers.

Was dabei φύλλου "Blatt" bedeuten mag, ist nicht klar. Es muß *duftendes* Laub sein und der Myrrhe nahe stehen. Ich verstehe es als Übersetzung von syr. *āsâ* "Myrte", was z.B. *Lev* 21,40 (über die vier Bestandteile des *Lulab*-Straußes) als interpretatives Übersetzungswort für hbr. *ʿābôt* "Laub" verwendet wird (vgl. Peš) und Myrte bedeutet (gestützt durch die Doppelübersetzung des Gr. μυρσίναι = Myrten(32). So ergäbe sich für syr. corr. 12 *pîrmâ b-gawweh matḳan // murrâ w-'āsâ l-kull mbassem*, "Ein Rauchaltar ist in seiner Mitte hergerichtet // Myrrhen und Myrten (-laub) durchduften das Ganze". Wieder ist eine Silbe überzählig, aber das läßt sich schwer umgehen, es sei denn man läßt *l-kull* "das Ganze" aus.

Der syr. Bearbeiter fand in seinem Text nur zwei allegorische Elemente vor: *murrâ* und *āsâ*. In seinem Eifer für Eindeutigkeit und moralische Anwendung ersetzte er sie durch christliche Tugenden: Liebe und Glauben, denen er, unbekümmert um das Versmaß, wegen 1 *Kor* 13,13 als drittes noch die Hoffnung hinzufügte. War seine Deutung, wenigstens der ersten zwei, auch hier richtig? Daß überhaupt Tugenden oder gute Werke gemeint sind, von denen das "Brautgemach" duftet, liegt nahe. Eine Alternative wären höchstens Opfer, die im A.T. häufig mit "süßem Wohlgeruch" (hbr. *rēaḥ niḥôaḥ*) verbunden werden, und hier vielleicht besser gepaßt hätten (Eucharistie!). Aber auch gute Werke sind es, die vor Gott wohlge-

(32) Eine andre Möglichkeit wäre die oft mit Myrrhe verbundene, duftende Aloë, syr. *ʿelway*, z.B. *HL* 4,14, aber dies ist kein Laub, sondern eine Holzart. Vgl. auch die Bedeutung der Myrte bei der jüdischen Hochzeit, STRACK-BILLERBECK I, 514r.

fällig machen. Myrrhe spielte in Liebesgesängen eine große Rolle[33]. Sie konnte also leicht die Assoziation "Liebe" wachrufen. Für die Myrte gab es bei den Rabbinen verschiedene Interpretationen (s. STRACK-BILLERBECK II 789-793). Der Midrasch *Lev R* 30 (128c) assoziiert sie allgemein mit guten Werken. Da es besonders auf das immergrüne Laub ankam, könnte auch die bräutliche Treue gemeint sein, die dem atl. Begriff des "Glaubens" nahesteht. Aus den (sechs) Stellen, wo in der Bibel die Myrte (hbr. *hădas*) erwähnt wird läßt sich nichts für ihre allegorische Bedeutung entnehmen[34].

Der Syr. dachte sicherlich an ein irdisches Brautgemach, denn für das himmlische paßt der "Glaube" nicht. Da alle drei Tugenden grundlegend sind für Taufe/Eucharistie, sah er in dem Brautgemach den irdischen Kultraum, wo die sakramentale Vereinigung der Gemeinde mit Christus vor sich geht. Seine Deutung paßt zur gr. Fassung (vgl. Anm. 16 zur präbaptismalen Salbung und Bekränzung), und damit auch zur Urfassung.

13 (28-29) syr. *menn l-gaww mkîk šrārâ // tar'êh b-ḳûštâ mṣabbtîn*, "Darinnen ist Treue ausgestreut; // ihre Tore sind mit Wahrheit geschmückt", ὑπέστρωνται δὲ ἐντὸς μυρσίναι καὶ ἀνθέων (... siehe vorigen Vers) // αἱ δὲ κλειστάδες ἐν καλάμοις, κεκόσμηνται, "Darinnen sind Myrten ausgestreut (...) // und die Türflügel (?) sind mit süßem Kalmus geschmückt".

Dem syr. *šrārâ* "Wahrheit, Treue" entspricht gr. (Myrten und) "Blumen" ("Myrten" hielten wir für Doppelübersetzung von "Laub" im vorigen Vers). Der Gr. würde kaum so übersetzt haben, wenn er den heutigen syr. Text vorgefunden hätte. Er las vielmehr: syr. corr. 13a *menn l-gaww mkîkîn paḳḥê*, "Darinnen sind Blumen ausgestreut". Syr. "*ihre* Tore" scheint auf die "Stadt" (Z. 22) bezogen zu sein; aber die Rede ist immer noch vom Brautgemach, und das ist grammatisch masculinum: *seine* Türen(sic). Syr. *ḳûštâ* hatte der Gr. vorher (Z. 9) richtig mit ἀλήθεια wiedergegeben, weil der Dichter dort selbst die Chiffre durchbrochen hatte. Hier entspricht ihm gr. ἐν καλάμοις, was als Übersetzung von *ḳûštâ* unmöglich ist. Es muß sich um duftenden Kalmus (*Acorus calamus L., Calamus aromaticus*)

(33) Vgl. *Ps* 45,9; *HL* 1,12; 3,6; 4,6.14; 5,1.5.13; *Prov* 7,17.

(34) Die Zacharia-Stellen fallen wahrscheinlich noch deshalb aus, weil wir "Berge" zu lesen haben.

handeln[35]. Der Gr. las also syr-corr. 13b: *tar'aw(hy) b-pargîg mṣabbtîn*, "seine Türen sind mit Kalmus geschmückt".

Welchen symbolischen Wert "Blumen" und "Kalmus" (vgl. *Lex. Syr.* 605a) für den Dichter hatten, können wir nicht mehr mit Sicherheit feststellen, aber der Zensor mag ungefähr das Richtige getroffen haben. Nach Dt 6,9 sollen die zehn Gebote auf die Türpfosten (*mzûzôt*) und an die Türen geschrieben werden. Anderseits wurde das "Gesetz" (*tôrâ*) mit der "Wahrheit" identifiziert (vgl. *Ps* 19, 8b. 10b). Vielleicht soll das sonst unbekannte gr. Wort κλειστάδες (von THILO zu κλεισιάδες "Innentüren" verbessert) ebenfalls die sonst φλιαί genannten Türpfosten bezeichnen. Gr. κάλαμος könnte vom Gr. zur Andeutung gewählt sein (statt ἄκορος), weil es auch das Schreibgerät bezeichnet.

14 (10-31) syr. *šāwšbînêh ḥdîrîn lāh // kullhôn da-l-hôn zammnat*, "Ihre Brautführer umgeben sie, // alle, die sie selbst geladen hat". περιεστοιχισμένην δὲ αὐτὴν ἔχουσιν οἱ ταύτης νυμφίοι // ὧν ὁ ἀριθμὸς ἕβδομός ἐστιν, οὓς αὐτὴ ἐξελέξατο, "Ihre Bräutigame halten sie umringt, an Zahl sieben, die sie selbst gewählt hat".

Der gr. Text ist zweifelhaft. Schon THILO verbesserte νυμφίοι "Bräutigame" zu παρανύμφιοι "Brautführer", und alle Übersetzer des Gr. folgen ihm darin. Ist es ein bloßer Schreibfehler? Oder kann der Gr. Gründe gehabt haben, eine Mehrzahl von Bräutigamen anzunehmen? Nach den Valentinianern sind die Engel die Bräutigame der Menschenseelen. Aber später (Z. 35) ist von einem einzigen Bräutigam die Rede. Darum verdient der Syr. den Vorzug für "Brautführer", auch für "alle", wofür der Gr. einen ganzen Satz einschiebt mit der Zahl sieben. Diese Zahl, die beim Gr. zweimal, beim Syr. überhaupt nicht erscheint, muß sicherlich wenigstens einmal in der Urfassung gestanden haben. Der Gr. könnte diese Zahl vom folgenden Vers, wo sie ziemlich sicher zum ursprünglichen Bestand gehört, vorweggenommen (und damit verdoppelt) haben. Die Entscheidung liegt dort.

Die Brautführer bei der jüdischen Hochzeit (auch rabbinisch *šôšbînîn*) waren Vertraute des Brautpaars, nach Billerbeck (STRACK-

(35) Es verdient Beachtung, daß der Apostel Thomas, wo er sich anschickt, das BL zu singen (Kap. 5), mit Myrte und Kalmus geschmückt wird ("a garland of myrtle was placed on his head and he took a reed-branch in his hand", Übersetzung von WRIGHT/KLIJN). Damit soll Thomas als Brautführer (der Kirche!) hingestellt werden.

BILLERBECK I 500) gewöhnlich zwei, einer von der Familie des Bräutigams, einer von der Familie der Braut aufgestellt (*Tos. Keth.* I, 4), wohl stets Männer. Sie hatten dafür zu sorgen, daß die Ehe für beide Teile zufriedenstellend zustande kam, eine Art Schiedsrichterdienst mit Verantwortung und Autorität (Beispiele bei STRACK-BILLERBECK s.o.). Sie sind nicht zu verwechseln mit den "Vermittlern" (syr. *mākôrâ*), mit Ehrengästen, Dienern, Gefolge und dergl. Hier sind (nach dem Gr.) sieben Männer, und wenn wir die folgende Strophe so wie sie ist hinzunehmen, auffallenderweise sieben Frauen mit diesem Amt betraut. Die Siebenzahl darf nicht dazu verleiten, die altkirchlichen Diakone (*Apg.* 6,5) hier gemeint zu finden. Die kirchlichen Ämter wurden schon am Anfang erwähnt und erledigt; sie sind ja "Bestandteile" der Kirche als Braut.

Hier müßten, wenn das Bild beibehalten werden soll, schon außermenschliche und überweltliche Größen ("aus dem Freundeskreis des Bräutigams") gemeint sein. Die Planeten gehören allerdings in den christlichen Zusammenhang nicht hinein(36). Wenn wir einer Bemerkung des Midrasch *GenR* 8 (6d) folgen, nach der Michael und Gabriel die Brautführer des ersten Menschenpaares gewesen sind (STRACK-BILLERBECK I, 504), liegt es nahe, an die sieben Erzengel zu denken (die "sieben, die vor dem Herrn stehen", *Tob* 12,15), die für die ganze Kirche eintreten (vgl. *Dan* 12,1). Warum diese von der Braut eingeladen sind, ist wohl mehr Bildelement als Sachelement. Die Braut pflegte eben vertrauenswürdige Leute dazu auszuwählen; wenigstens wurde das Einverständnis der Braut sicherlich immer eingeholt. Schwieriger wird die Frage durch den Text der nun folgenden Strophe:

15 (32-33) syr. *w–šāwšbînātāh ḳaddîšātâ // ḳdāmêh šûbḥâ m'mall'lān*, "Und ihre heiligen Brautführerinnen // sprechen vor ihr das Lob". αἱ δὲ ταύτης παράνυμφοί εἰσιν ἑπτά // αἳ ἔμπροσθεν αὐτῆς χορεύουσιν, "Ihre Brautführerinnen sind sieben, // die vor ihr tanzen".

Die Unterschiede der beiden Fassungen bringen eine Menge Fragen mit sich. Warum wiederholt der Gr. die Siebenzahl, ohne zu sagen, daß die Frauen *auch* sieben sind? Sind es wirklich zweimal sieben? Die Deutung als Engel würde dadurch hinfällig (aber auch die als Planeten). Daß es sich um Frauen handelt, ist beim Gr. nur

(36) Seit E. PREUSCHEN (S. 42) die geläufige Deutung. Noch 1969 bei W. FOERSTER S. 435.

durch den Artikel zu erkennen; beim Relativpronomen hat er das Geschlecht schon wieder vergessen. Aber auch der Syr. ist verdächtig, gerade wegen des weiblichen Geschlechts dieser zweiten Gruppe. Dadurch bekommt der Vers nämlich 8 Silben, während das männliche mit 6 auskäme (*šāwšbînêh ḳaddišê*). Gegenüber den "Heiligen" des Syr. verdient "Sieben" des Gr. unbedingt den Vorzug. Der Zensor verstand die Sieben als irdische Größen und konnte sich die genaue Zahl nicht erklären. Nach seinem Verständnis hätten die Brautführer hervorragende Mitglieder der Kirche sein müssen, etwa die als "Heilige" (*ḳaddîšê/ḳaddîšātâ*) bekannten ehelosen Asketen der syrischen Kirche, auch *bnay/bnāt ḳyāmâ* "Söhne/Töchter des Bundes" genannt(37). Und wenn die Brautführer des vorigen Verses Männer waren, so mußten die in diesem Vers genannten gerechterweise die Frauen sein, wenn das auch der Tradition widersprach.

Die zweite große Abweichung des Gr. ist das Verb des Satzes: χορεύουσιν. Das könnte wohl zur Not heißen "im Chor singen", aber normalerweise heißt es "tanzen". Der Gr. dachte wohl (nicht an das Institut der Brautführer, das er nicht kannte, sondern) an tanzende Mädchen, "Brautjungfern", die die Hochzeit feierlich gestalten sollen (vgl. Mt 25,1). Aber warum liess er sie tanzen und nicht "Lob sagen", wenn ihm der heutige syr. Text vorgelegen hätte? Hier liegt es näher, daß der "Zensor" den Text manipulierte, damit die von ihm geforderten aszetischen Brautführerinnen, wenn es solche gab, nun nicht auch noch tanzen sollten. Wieder hat der Gr. das Ursprüngliche bewahrt. Wir korrigieren also danach: syr. corr. 15 *w–šāwšbînêh šab'â (e)nôn // mšabbḥîn ḳdāmêh w–rāḳdîn*, "Und ihre Brautführer sind sieben; // sie lobsingen vor ihr und tanzen".

Das Tanzen war an sich nicht die Aufgabe der Brautführer. Aber sogar berühmte Rabbinen verschmähten es nicht, einen Tanz vor der Braut aufzuführen. Man vgl. BILLERBECKS Texte zu seinem Kommentar "So sang und scherzte und tanzte man, ein Myrtenreis in den Händen haltend, vor dem Brautpaar her, bis der Zug am Hause des Bräutigams, bzw. des Vaters, angekommen war" (STRACK-BILLERBECK I 505r, s; 514). Daß die (Erz-) Engel sich mit den Menschen über deren Erlösung freuen, sagt schon das Kindheitsevangelium (*Luk* 2,14; vgl. *Luk* 15,10). Von tanzenden Engeln weiß die

(37) Vgl. MURRAY S. 12-16.

Schrift freilich nichts, die bescherte uns die kühne Phantasie des syrischen Dichters.

16 (34) syr. *mšammšîn ḳdāmêh ḥayyê* // (fehlt in Syr.), "Vor ihr (der Braut) dienen Lebende" // ... δώδεκα δέ εἰσιν τὸν ἀριθμὸν οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς ὑπηρετοῦντες // καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι τὸν σκοπὸν, "Zwölf an Zahl sind die vor ihr (der Braut) Dienenden // und ihr Untergebenen das Ziel ...".

Die "Lebenden" des Syr. als dienende Wesen (vielleicht dachte er an die vier himmlischen "Lebewesen" des Ezechiel), wirken befremdend und da sie im Gr. keinerlei Entsprechung haben, dürften sie sekundär sein. Der Gr. hat statt dessen "Zwölf", sicherlich nicht aus Willkür, sondern weil er sie vorfand: syr. corr. 16a: *mšammšîn ḳdāmêh tre-'sar*, "Vor ihr Dienende sind zwölf". Von diesen heißt es im Gr., daß sie der Braut untertan sind. Dies könnte eine der pleonastischen Übersetzungen des Gr. zu "dienen" sein. Auch gr. σκοπός scheint Doppelübersetzung des dann folgenden θέαμα "Blick" zu sein. Anderseits brauchen wir die zweite Vershälfte des Gr. um die Lücke des Syr. auszufüllen. Aber zunächst müßen wir wissen, wer diese Zwölf sind.

Wenn ausdrücklich gesagt ist, daß sie der Braut (der Kirche Christi, dem späteren "himmlischen Jerusalem") *dienen*, wenn es ferner höchst wahrscheinlich himmlische Geister (Engel) sind und nicht Apostel, die ja schon ihren Hals bzw. die Füße bilden, so liegt es nahe, an die bekannten *mal'akê (haš-)šārēt*, die "Dienstengel" zu denken (vgl. STRACK-BILLERBECK III, 416. 680). Diese werden zwar ganz verschieden weit gefaßt (ihre Zahl ist unbestimmt), aber im weitesten Sinne umfassen sie alle guten Engel (im Gegensatz zu den "Strafengeln"). Ja, sogar "böse Engel" können dazu gezählt werden(38). Daß für die Braut/Kirche zwölf vorgesehen sind, begründet sich wahrscheinlich aus der Zwölfteilung Israels, denn der Dichter sieht ja die Alte und die Neue Kirche in eins (anders der Apokalyptiker, der ihr 24 "Älteste", ebenfalls himmlische Wesen, zugesellt, *Apk* 4,10 usw.). Die Tierkreisbilder (HOFFMANN S. 304) kann man getrost aus dem Spiel lassen.

Diese zwölf Dienstengel Israels können aber nicht gut den Bräutigam als *ihren* eigenen ansehen, wie es der jetzige syr. Text will (an-

(38) Vgl. SCHAB 119b Bar: "Zwei Dienstengel begleiten jeden Menschen ... ein guter und ein böser", STRACK-B. III, 416.

ders der Gr.). Man könnte dies zwar leicht nach dem Gr. zu *ḥatnâ* "*dem* Bräutigam" korrigieren; ist es aber überhaupt wahrscheinlich, daß gerade die Dienstengel nach dem Bräutigam ausschauen? Das sollte doch die Braut selber tun. Ebenso kann das im Plural stehende Subjekt alles Folgenden nicht gut die Dienstengel meinen. Es müssen schon die einzelnen Gläubigen sein, aus denen die Kirche sich zusammensetzt und von denen bisher, wegen der allegorischen Verschlüsselung keine Rede war. Irgendwo muß der Bruch erfolgt sein von der Bildrede zu ihrer Auflösung. Dieser Wechsel muß auch klar zum Ausdruck kommen, soll das Folgende verstanden werden. So werden wir genötigt, das Plus des Griechen nicht als Doppelübersetzung von "dienen" und "ausschauen" anzusehen, sondern als unverstandene Reste eines Halbverses, der auch prosodisch gefordert ist, damit Z. 34 nicht ohne zweite Hälfte bleibt, etwa von diesem Inhalt: "und führen die zum Ziel, die unter ihr (der Braut) stehen", d.h. die in ihr enthaltenen Gläubigen. Syrisch etwa *wa-mmann'în da-tḥôtêh*, "und bringen ans Ziel, die unter ihr sind"(39). Von hier an bleiben dann diese Gläubigen Subjekt bis zum Ende: die Braut hat sich in ihre Sinnelemente aufgelöst! Dem Zensor war dieser Übergang zu schroff, er verstand ihn nicht als solchen. Er scheint sich unter den "Lebenden", die nach dem Bräutigam ausschauen, himmlische "Wächter" (*'îrê*) vorgestellt zu haben, wie die typisch syrische Bezeichnung für Engel heißt(40). Jedoch bleibt auch so das Suffixpronomen (*ihr* Bräutigam) unerklärt.

17 (35-36) syr. *ḥāyrîn l-ḥatnhôn d-ne'tê // w-henôn b-šûbḥeh nenn(h)rûn*, "Sie (die Gläubigen) schauen aus nach ihrem Bräutigam, daß er kommt, und sie durch seine Herrlichkeit erleuchtet werden". καὶ τὸ θέαμα εἰς τὸν νυμφίον ἔχοντες // ἵνα διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσιν, "Und den Blick auf den Bräutigam gerichtet, damit sie durch seinen Anblick erleuchtet werden".

Der Gr. übersetzt zwar recht frei und läßt "daß er kommt" aus, aber eigentlich abweichend ist nur sein zweites θέαμα statt syr. *šûbḥâ*. Hier scheint er Älteres zu bewahren. Die Gläubigen schauen

(39) Syr *men'â* ist "meta, scopus" *Lex.* 395b; das pa. dieses Wortstammes heißt "anlangen lassen, ans Ziel bringen".

(40) Vgl. W. CRAMER, *Die Engelvorstellung bei Ephräm dem Syrer*, OCA 173, Roma 1965, S. 11. Nach diesem Autor (S. 35) sind die TA, Kap. 36 die älteste syrische Quelle für diesen Ausdruck.

aus nach der Parusie, und wenn der Bräutigam kommt, werden sie an seiner Herrlichkeit teilnehmen ("erleuchtet werden"). Daß die Gläubigen durch die *Schau* Gottes verwandelt werden, ist allgemeine Ansicht der östlichen Kirche([41]), die aber auf ntl. Grundlage steht. "Er wird unsern niedrigen Leib verwandeln, so daß er seinem Herrlichkeitsleib gleichgestaltet wird" (Phil 3,21). Syr. corr. 17 *ḥāyrîn l-ḥatnhôn d-ne'tê // w-henôn b-ḥezweh nenn(h)rûn*, "Sie schauen aus nach ihrem Bräutigam // damit sie durch seinen Anblick erleuchtet werden".

18 (37-38) syr. *w-nehwôn b-malkûtâ 'ammeh // da-l-'ālam 'ālmîn lâ 'ābrâ*, "und sie werden im Königreich mit ihm sein, // das in alle Ewigkeit nicht untergeht". καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ ἔσονται // εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰωνίαν, "und sie werden in Ewigkeit mit ihm sein // in jener Freude, der ewigen".

Es ist klar, daß hier nicht mehr die "Dienenden" (Dienstengel) gemeint sind, sondern die Mitglieder der Kirche, die auf die Parusie als letzte Erfüllung ihrer "Brautschaft" warten. Z. 37 stimmt fast wörtlich mit PL 102b überein: *w- 'ammeh b-malkûteh (h)wêt*, "und ich war mit ihm zusammen in seinem Reich", nur mit dem Unterschied, daß dort das Reich mit der gegenwärtigen Kirche identisch ist (vgl. KRUSE, *The Return of the Prodigal*, S. 211). Subjekt ist dort der "Mensch", und das Reich ist nicht Gottes, sondern gehört der "*Herrlichkeit* des Vaters", was dort (im PL) Christus entspricht, vgl. PL 99. Daß der Gr. statt "Reich" "in Ewigkeit" hat, wird wohl nur Flüchtigkeitsfehler sein, denn der Zensor hatte keinen Grund "Ewigkeit" in "Reich" zu verwandeln([42]). Eher könnte schon die "Freude" in Z. 38 bewußt von ihm unterschlagen sein, obwohl auch dafür kein triftiger Grund ersichtlich ist. Dann hieße es syr. corr. 18b: *b-ḥaddûtâ da-l-'ālam* oder *b-ḥaddûteh d-lâ 'ābrâ* Damit wäre auch das Versmaß korrigiert.

Das "Reich" ist bei den Syrern bezeichnenderweise eher gegenwärtig als eschatologisch([43]); aber was uns schon bei dem "Brautgemach" begegnete, (s. Anm. 26), gilt auch hier: das gegenwärtige Reich schließt das eschatologische nicht aus, sondern ein, es ist die Vorstufe dafür.

19 (39-40) syr. *w-nehwôn b-šûbḥâ d-leh, // kullhôn zaddîḳê knîšîn*, "Und sie werden in seiner Herrlichkeit sein, // all die Gerechten, die sich versammelt haben". Gr. καὶ ἔσονται ἐν τῷ γάμῳ // ἐν ᾧ οἱ μεγιστᾶνες συναθροίξονται, "Und sie werden auf seiner Hochzeit sein // zu der die Großen sich versammeln".

Wieder hat der Gr. das Ursprüngliche bewahrt. "Herrlichkeit" ist ein Lieblingswort des "Zensors", es schien schon Z. 36 sekundär. Hier ist γάμος "Hochzeit" origineller und darum original. Syr. corr. 19a *w-nehwôn b-meštûtâ d-leh* (*dî-leh* wird vermieden *metri causa*). Es ist die Hochzeit des Bräutigams, nicht der Braut (HOFFMANN setzt *d-lāh* an, S. 305), da diese in v. 16 zuletzt erwähnt wurde und nicht mehr auf der Bühne erscheint. Dem syr. Zensor erschien das Wort *meštûtâ* (wörtlich: Trinkgelage) wohl zu weltlich und so ersetzte er es durch sein *šûbḥâ*.

Ebenso verdient in 19b das μεγιστᾶνες des Gr. (ohne "alle") den Vorzug vor den "Gerechten" des Syr., denn diese "Großen" können nicht dieselben sein, die das Subjekt der vorhergehenden Sätze bilden, eben die Gerechten, sondern andere, zu deren Freude die Gerechten zugelassen werden, d.h. die himmlischen Geister, die Engel (vgl. Hbr 12, 22 f). Und es ist auch ganz unwahrscheinlich, dass alle Auserwählten "Große" genannt werden. Es sind die Eph 1,21 ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κθριότητες genannten Engelmächte. Das besagt die bei Bedjan verzeichnete Variante *ra(w)rbānê*, ein Wort, das auch im PL (101) gebraucht wird: "Ich wurde zum Hof der Ritter und *Großen* zugelassen", nur daß es dort auf das gegenwärtige Reich, die Kirche, bezogen wird, und darum hohe kirchliche Prälaten bezeichnet. Dem syr. Bearbeiter lag daran, die Allegorie zu interpretieren (oder wollte er sie "entmythologisieren"?), aber er mißverstand sie, wie HOFFMANN, dem sie als "Verweltlichung" vorkam (S. 305). So ergibt sich syr. corr. 19b *d-bāh ra(w)rbanê kānšîn*, "zu der sich die Grossen versammeln" (syr. *knaš* pe. kann auch intransitiv sein; *knîšîn* wäre passiv).

([41]) Vgl. KLIJN S. 174 f, mit Zitat aus W. VÖLKER *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (= TU 57) 1952, "Vergöttlichung durch Schau, — diesen Gedanken hat die östliche Kirche nicht mehr fahren lassen". S. 434.

([42]) Anderseits könnte die übermäßige Verslänge (7 Silben) ein Zeichen sein, dass er den unbestimmten Ausdruck des Originals verdeutlichen wollte.

([43]) Vgl. MURRAY S. 239-246.282-284. Er weist darauf hin, daß schon der älteste Beleg (OdS 22,12) das Reich mit der Kirche gleichsetzt. "Curiously enough, what is probably our oldest text, offers the closest verbal assimilation of *malkûtâ* and Church", S. 240. Auch bei Afrahat ist Reich/Bund noch diesseitig, MURRAY, S. 61.

20 (41-42) syr. *w-nehwôn b-bûssāmâ // d-leh ḥadḥdānê 'ālîn*, "Und sie werden in Seligkeit sein, // in die sie einzeln eintreten". καὶ παραμενοῦσιν τῇ εὐωχίᾳ // ἧς οἱ αἰώνιοι καταξιοῦνται, "Und sie verbleiben in der Wonne, // deren die Ewigen gewürdigt sind".

Dem ersten Halbvers des Syr. fehlt eine Silbe, die aber von selbst erscheint, wenn wir aus dem Gr. "bleiben" statt "sein" übernehmen. Daß sie *einzeln* in die Seligkeit eingehen, ist eine kuriose Aussage, die sicher unecht ist. Der Gr. bewahrt etwas Sinnvolles: die erlösten Menschen werden in der Seligkeit verbleiben, die den (von Natur) ewigen Wesen (Engeln) angemessen ist; vgl. den vorigen Vers und Luk 20,35 "Diejenigen, welche würdig befunden sind, an der Auferstehung von den Toten teilzunehmen ... werden den Engeln gleich sein". Gr. αἰώνιοι "die Ewigen", syr. *d-ḥayyîn l-'ālam*, muß von den gnostischen Äonen (vgl. Hoffm. zu Z. 40) ferngehalten werden. Möglich wäre auch *da-bnay 'ālam* im gleichen Sinne. Wieder scheint der syr. Zensor die Engel haben ausschalten wollen. So ergibt sich syr. corr. 20: *wa-nḳawwôn b-bûssāmâ // d-šāwên d-ḥayyîn-l-'ālam*, "und sie verbleiben in der Seligkeit, deren die würdig sind, die in Ewigkeit leben".

21 (43-44) syr. *w-nelbšûn lbûšay nûhrâ // w-neṭaṭṭpûn b-šûbḥâ d-mārhôn*, "Und sie werden anlegen Gewänder von Licht, // und werden mit der Herrlichkeit ihres Herrn bekleidet werden". καὶ ἐνδύσονται βασιλικὰ ἐνδύματα // καὶ ἀμφιάσονται στολὰς λαμράς, "Sie werden königliche Kleider anlegen und sich hüllen in glänzende Gewänder".

Das "königlich" des Gr. macht den Eindruck des Treffenden und Echten (vgl. Z. 2), während das "Licht" des Syr. im ersten Vers schon für die irdische Kirche erwähnt wurde. Anderseits hat "ihres Herrn" beim Syr. den Vorzug vor *lampras*, denn es sagt etwas Neues und paßt gut zu "königlich". Gr. στολή ist als syr. Fremdwort (*esṭlâ*) gebräuchlich[44] und könnte die Stelle des syr. *šûbḥâ* (Lieblingswort des Zensors) einnehmen, also syr. corr. 21 *w-nelbšûn lbûšeh d-malkâ // w-ne'ṭpûn b-'esṭleh d-mārhôn*, "Sie werden sich kleiden in das Kleid des Königs // und sich hüllen in das Gewand ihres Herrn". Um das eschatologische "Königskleid" auszumerzen (das ihm zu stark schien), sah sich der Syr. genötigt, auch "Gewand" (*esṭleh*) zu

(44) Vgl. S. Brock, *Some aspects of Greek Words in Syriac*, in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, ed. A. Dietrich, Göttingen 1975, S. 98-104.

tilgen. Zu vergleichen wäre die liebevolle Schilderung des (irdischen!) Königsgewandes im PL (vv. 72-97), und OdS 11,11 "Der Herr erneuerte mich durch sein Gewand und festigte mich (lg. *w-'atḳnān(y)*) durch sein Licht".

Die in der östlichen Theologie beliebte "Gewandtheologie" zeigt verschiedene Ausprägungen. Einerseits kann die Inkarnation als "Bekleidung" mit einem Leib dargestellt werden[45]. Alsdann kann die Rechtfertigung (in der Taufe) als Bekleidung mit dem Gewand der "Gnade" oder mit Christus gesehen werden, vgl. *Gal* 3,27 "Ihr alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen". Der Syrer kann beides verbinden, indem die Kirche als Braut Christi sagt: "Il s'est revêtu de moi, et moi, je me suis revêtue de lui..."[46]. Da nun das Taufgewand Vorbild und Garantie der ewigen Herrlichkeit ist, so kann auch diese erneut mit einer Bekleidung durch göttliche Herrlichkeit dargestellt werden, wie es in unserm Fall geschieht.

22 (44a-45) syr. ... (fehlt) ... // *wa- nšabbḥûn l-'abbâ ḥayyâ*, "... // und preisen den lebendigen Vater". καὶ ἐν χαρὰ καὶ ἀγαλλιῶσει ἔσονται ἀμφότεροι // καὶ δοξάσουσιν τὸν πατέρα τῶν ὅλων, "Und beide werden in Freude und Frohlocken sein, // und den Vater des Alls preisen".

Dem Syr. fehlt der erste Halbvers. Er gefiel dem Zensor nicht, und um den Strophenbau kümmerte er sich nicht. Der Gr. bringt etwas, was für Hoffm. unverständlich war, weil er sich durch seine Interpretation des Vorhergehenden den Weg dazu verbaut hatte. Dort war zweimal (Z. 40. 42) von himmlischen Wesen (Engeln) die Rede, die mit der Kirche am Hochzeitsmahl teilnehmen (und gleichfalls das Königsgewand tragen, vgl. OdS 4,8 "Deine Heerscharen besitzen es (das Siegel Gottes) und die auserwählten Erzengel sind damit bekleidet"). Gr. "beide" sind dann die Menschen und Engel. Aber schon der syr. Zensor wußte damit nichts anzufangen und so ließ er den ganzen Halbvers einfach aus. Ob *abbâ ḥayyâ* oder *abbâ d-kullhôn* (gr.) vorzuziehen ist, läßt sich nicht entscheiden; ich neige zur Fassung des Gr. So ergibt sich syr. corr. 22: *wa-b-ḥadwâ w-dawṣ*

(45) Vgl. Murray S. 310-312 The incarnation as clothing with a body", wobei aber seine Interpretation des PL abzulehnen ist.

(46) Aus dem Chaldäischen Brevier, zitiert von F. Graffin S. 319; vgl. auch Ephraem, *Carmina Nisibena*, 43,20-21, zitiert von Murray S. 76.

trayhôn // nšabbḥûn l-'abbâ d-kullhôn, "Und beide, in Freude und Frohlocken, // werden den Vater aller preisen". Die (westliche wie östliche) Liturgie nimmt bekanntlich den gemeinsamen Lobgesang von Menschen und Engeln schon im "irdischen Brautgemach" der Eucharistiefeier voraus.

23 (46-47) syr. *d-ḳabbel(w) nûhreh ga'yyâ // wa-nhar(w) b-zîweh d-mārhôn*, "daß sie sein erhabenes Licht empfingen // und erstrahlten im Glanz ihres Herrn". οὗ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο // καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θέᾳ τοῦ δεσπότου αὐτῶν, "dessen erhabenes Licht sie empfingen // und erleuchtet wurden durch den Anblick ihres Herrn".

Die Abweichungen sind gering. "*Sein* Licht" wird gestützt durch beide Fassungen (gegen Hoffm.: *das* Licht). Statt *zîwâ* "Glanz" hat Gr. "Anblick" (θέα) wie schon ähnlich Z. 36 (θέαμα). Hier ist nicht nur ein andres Wort für "Herrlichkeit" gebraucht, als der Zensor gewöhnlich bevorzugt, sondern auch die Zeitbestimmung ist verschieden. Denn von Z. 46 bis zum Ende stehen die Verben im Perfekt, d.h. es wird ein Rückblick auf das irdische Leben und damit eine Begründung der künftigen himmlischen Herrlichkeit ausgesprochen. Es muß sich daher in Vers 23 um eine Erleuchtung hier auf Erden handeln, nicht um die *visio beatifica*. Eine solche Erleuchtung (durch den Glauben) ist auch z.B. im PL (65 f) erwähnt. Der Gr. wird mechanisch die Aussage von Z. 36 wiederholt haben ohne den Unterschied zu beachten. Deshalb ist *zîwâ* als bessere Lesung anzusehen, und es braucht nichts korrigiert zu werden.

24 (48-49) syr. *d-ḳabbel(w) menn pûrnāseh // d-'appôsyâ menn mtôm layt leh*, "daß sie von seiner Speise empfingen, // die nie einen Abgang hat". οὗ τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν ἐδέξαντο // μηδὲν ὅλως ἀπουσίαν ἔχουσαν, "dessen ambrosische Speise sie empfingen, welche gar keinen Abgang hat".

Der Rückblick auf das irdische Leben wird fortgesetzt. "Ambrosisch" ist Pleonasmus des Gr. wie in v. 4b Gr. Der zweite Halbvers des Syr. verwendet das gleiche Wort wie der Gr. als Fremdwort, das dadurch gemildert ist. Vgl. *Joh* 6,27 "Bemüht euch nicht um die Speise, die vergänglich ist ..." Gemeint ist ohne Zweifel die Eucharistie. Ein späteren Syrer (nicht unser "Zensor") nahm daran Anstoss und setzte für "Abgang" "Vollkommenheit" (*šûlāmâ*), wodurch die Aussage ins Gegenteil verkehrt ("die nie Vollkommenheit besitzt") und unverständlich wird. Bedjan, der diese Variante fand, nahm sie in seinen Text auf. Syr. *menn* ist metrisch überzählig und kann ohne Sinnverlust gestrichen werden. Syr. corr. 24b: *d-'appôsyâ mtôm layt leh.*

25 (50-51) syr. *w-'eštîw menn ḥayyê // d-ma(l)hhkîn w-maṣhên l-šātyayhôn*, "und (daß) sie tranken von dem Leben // das seine Trinker (nach mehr) verlangen und dürsten läßt". ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ οἴνου // τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχοντος καὶ ἐπιθυμίαν, "Sie tranken aber auch von dem Wein, der ihnen weder Durst noch Verlangen bereitet". Bedjan fügt stillschweigend *mayyâ* vor *hayyê* ein, "lebendiges, Wasser".

Auch in diesem Vers muß noch auf die Eucharistie angespielt sein, aber ob verdeckte (syr. "Leben" vgl. OdS 30) oder offene Rede (gr. "Wein") vorliegt, ist schwer zu sagen. Das Metrum spricht für den Gr. HOFFMANN versucht es zu verbessern durch Verlängerung des Verbs zu *eštîyû*). Dann müssen aber auch die folgenden Partizipien in Singulare verwandelt werden. Der Gr. erinnert an *Joh* 4,14 "Wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht wieder durstig werden". Hier (und wohl auch in OdS 30) ist an den hl. Geist gedacht, bzw. an die Wahrheit. Dem syr. Zensor gefiel die Verneinung nicht; er liess sie kurzerhand aus und fügte ein Wort hinzu ("ihre Trinkenden"; Bedjan verlängert dies noch zu *šātôyayhôn*, "ihre Trinker"), das den Versbau stört. Damit bekam der Satz eine Wendung in Richtung auf Sir 24,21 "Die von mir essen, empfinden immer neuen Hunger, und die von mir trinken, dürsten immer mehr". Wir korrigieren nach dem Gr. syr. corr. 25 *w-'eštîw āp menn ḥamrâ // d-lâ ma(l)hheḳ w-maṣhê lhôn*, "Sie tranken aber auch von dem Wein, der sie weder verlangen noch dürsten läßt".

Der Wein erinnerte den syrischen Gläubigen an den wahren Weinstock Jesus, ein Gleichnis, das mannigfach abgewandelt wurde und im Osten die gleichen Wahrheiten ausdrückte, wie im Westen das vom "Leibe Christi". MURRAY zitiert ein hierher gehörendes Beispiel von Cyrillona (Ende des 4. Jh.): "From the vine of his body sprang for us the drink which quenched our thirst; from the vine-shoot of his humanity streams ran for us by his mercy" (S. 122).

26 (52-54) syr. *w-šabbaḥ(w) l-'abbâ, mārâ d-kull, // w-la-brâ yḥîdāyâ d-menneh // w-'awdîw l-rûḥâ ḥek(m)teh*, "Und sie priesen den Vater, den Herrn des Alls, // und den einzigen Sohn, der von ihm (stammt), // und sie lobten den Geist, seine Weisheit". ἐδόξασαν δὲ καὶ ὕμνησαν σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι // τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας // καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας, "Sie priesen und lobten mit

dem lebendigen Geiste // den Vater der Wahrheit // und die Mutter der Weisheit".

Die starken Abweichungen der beiden Fassungen stellen uns vor zahlreiche Probleme. Zunächst scheint die Strophenform gestört: Es sind drei Halbverse. Deswegen diesen ganzen Schluß dem Liede abzusprechen und eine später angefügte Doxologie (in Imperativen!) daraus zu machen, wie HOFFMANN es tut ("Preiset ...", S. 308), berechtigt nichts, da Syr. und Gr. einmütig die 3. Person perf. voraussetzen (manche Formen des Syr. sind allerdings zweideutig). Die Perfecta können am besten wie die von vv. 23-25 verstanden werden: Die Seligen werden im Himmel eingehen "in die Freude ihres Herrn", weil sie auf Erden schon sein Licht (die Wahrheit) angenommen *haben* (23), weil sie seine Speise (das eucharistische Brot, 24) und seinen Wein (25) empfangen *haben* und weil sie die Dreifaltigkeit gepriesen *haben* (26-27).

Dabei haben die Gläubigen in beiden Fassungen drei Personen gepriesen und bekannt, denn Gr. "mit dem lebendigen Geist" soll sicher keine Person sein, die auf seiten der *Preisenden* steht, sondern der Gepriesenen. Überhaupt ist das "σύν" des Gr. verdächtig; man erwartet eher "einmütig alle zusammen". Die drei Gepriesenen sind also, wenn wir, unserer bisherigen Erfahrung folgend, dem Gr. den Vorzug geben: der lebendige Geist (oder Geist des Lebens), der Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit, in dieser Reihenfolge. Daß der syr. Zensor diese Reihenfolge in die zu seiner Zeit übliche verwandelt, nimmt nicht wunder.

Aber wem entspricht die "Mutter der Weisheit"? Da die Weisheit, die hier zum ersten und einzigen Male erwähnt wird, christlich gesehen mit der zweiten trinitarischen Person, dem Sohn bzw. Logos, identisch ist, kann sie nicht dessen Mutter sein. Im christlichen Denken hat die Weisheit überhaupt keine Mutter. Gnostisch gesehen (soweit "Gnosis" als einheitliche Größe gelten kann) ist die Mutter der Weisheit der hl. Geist, der aber in unserm BL vom Gr. schon einmal genannt wurde, vor dem Vater. *Beide* Fassungen sind also voll Widerspruch und in Unordnung[47]. Wenn wir uns den syr. Text

[47] Beziehungen, die PREUSCHEN annimmt (S. 39), zwischen dem ganzen BL und dem von IRENÄUS (*Adv. Haer.* I, 30,12; SC 264 pg. 380, vgl. SC 263, pg. 159-163) zitierten Ophitenmythos stützen sich nur auf diesen sicher nicht ursprünglichen Ausdruck des gr. Übersetzers.

näher ansehen, so steht dafür nicht "den Geist der Weisheit", sondern "den Geist, seine (doch wohl des Vaters) Weisheit". Daß "Geist" und "Mutter" (nicht "Weisheit" und "Mutter") zusammengehören, dürfte klar sein, denn der Sohn ist für gewöhnlich mit der Weisheit identisch, nicht mit der Mutter. Der hl. Geist ist im älteren Syrisch (bis einschließlich Ephraem) noch femininum. Dann kann aber die Weisheit nicht mehr der Geist sein (wie das bei älteren Autoren noch zuweilen der Fall ist, vgl. KLIJN, S. 177); sie muss der Sohn sein, wie die normale Gleichsetzung lautet (1 *Kor* 1,24).

Während nun der "Sohn" dem Gr. ganz fehlt, fehlt im syr. die "Mutter", und der Geist steht im Gr. an erster Stelle. Er kann nicht identisch sein mit der "Mutter der Weisheit". Für die Echtheit von "Mutter" spricht, daß für den Gr. kein Grund bestand, es einzufügen, wenn er es nicht vorfand, während der syr. Zensor eine "Mutter" in der Gottheit nicht mehr dulden wollte. Anderseits konnte der "Sohn" auch im gr. nicht fehlen, wenigstens in kryptischer Form. Schließlich wird der Gr. auch seine beiden einleitenden Verben im Text vorgefunden haben, denn ohne diese bleibt das Versmaß verkrüppelt. Allen Schwierigkeiten ist Genüge geleistet, wenn wir folgende Korrektur annehmen: syr. corr. 26-27:

> *w-šabbaḥ(w) wa-zmar(w) akḥad // l-rûḥâ d-ḥayyê, emmhôn, w-'awdîw l-'abbâ d-ḳûštâ // wa-l-ḥek(m)teh, brâ, mārhôn.* "Und sie priesen und besangen einmütig // den Geist des Lebens, ihre Mutter, und sie bekannten den Vater der Wahrheit // und seine Weisheit, den Sohn, ihren Herrn".

Man kann diesen Schluß eine Doxologie nennen; sie ist aber inhaltsmäßig mit dem Vorhergehenden verbunden. Das Bekenntnis der Dreifaltigkeit auf Erden ist der Grund für die Aufnahme unter die Seligen im Himmel. Der hl. Geist ist für den rechtgläubigen Syrer immer die Mutter der *Gläubigen* (oder der Kirche, höchstens Jesu als Mensch), nie die Mutter des Sohnes in der Gottheit. Erst die Gnostiker hatten keine Hemmungen mehr, eine Mutter (und Geschlechtsverkehr) in der Gottheit anzunehmen. Aber wegen der Gefahr diese Mißverständnisses haben die späteren Syrer die Sprechweise vom hl. Geist als der Mutter aufgegeben und haben das Wort *rûḥâ* im Sinne von Hl. Geist als masculinum behandelt. Das von Ephraem zitierte Fragment aus Bardaiṣāns Liedern (das von modernen Autoren in diesem Zusammenhang immer wieder hervorgeholt wird) kann durchaus orthodox verstanden werden: *w-'emar d-'emat(y) tûb / nezwêh l-meštûtāk(y) // rûḥâ? ṭlîtâ lam / bartâ (h)y*

d-'al bûrkêh // sāmtāh wa-nṣartāh / "Und er (Bardaiṣān) sagte: 'Wann werden wir noch dein Hochzeitsmahl erleben, o Geist?' Klein ist nämlich (noch) die Tochter, die er (der Geist als Mutter) auf seine Knie setzte und liebkoste" (*ctr. Haer.* 55,5). Das eigentliche Zitat endet mit "o Geist?" Das Folgende ist Begründung der Frage durch Ephraem im Sinne Bardaiṣāns. Der Geist hat eine Tochter geboren, die Kirche. Da sie aber noch jung ist, ist der Tag der Hochzeit mit ihrem Bräutigam Christus noch nicht abzusehen[48]. Wir wissen nicht, in welchem Zusammenhang Bardaiṣān dies gesagt hat; vielleicht hat er das Bild von der Mutter weiter ausgesponnen, im Sinne des Paulus: "Niemand haßt sein eigen Fleisch, sondern jeder hegt und pflegt es (ἐκτρέφει καὶ θάλπει) *wie es Christus mit der Kirche tut.*", Eph 5,29. Für Ephraem war diese Sprechweise schon anstößig.

Es empfiehlt sich, die bisher erarbeitete hypothetische Urfassung noch einmal zusammenhängend wiederzugeben:

1	(1)	*'(ă)laymtâ (h)y ba(r)tt nûhrâ,*	1. Die Maid ist eine Lichtgestalt;
	(2)	*zîwâ d-malkê ît lāh.*	Glanz von Königen ist ihr eigen.
2	(3)	*g'ê wa-rgîg (h)û ḥezwāh,*	. Erhaben und lieblich ist ihr Anblick,
	(4)	*yā'ê (h)w, mṣabbat b-šûprê.*	Schön und geziert mit Gutem.
3	(5)	*lbûšêh l-pakḥê dāmên,*	3. Ihre Kleider gleichen Blumen,
	(6)	*d-payyîḥ w-bassîm rêḥōn.*	denn wohlriechend und süß duften sie.
4	(7)	*b-rêšāh šārê malkâ*	4. In ihrem Haupt wohnt der König
	(8)	*w-zā'en l-'āmôrāw(hy) l-taḥt.*	und ernährt von dort seine Untertanen.
5	(9)	*ḳûštâ b-rêšāh sîmâ,*	5. Mit Wahrheit gekrönt ist ihr Haupt,
	(10)	*ḥadwâ b-reglêh mdîlâ.*	Freude bewegt ihre Füße.

([48]) Die Übersetzung von E. Beck in CSCO vol. 170, S. 188 "junger Geist" ist unmöglich, obwohl sie später von allen übernommen wurde. Auch für einen Neuchristen wie Bardaiṣān, der sich die Trinität vielleicht recht massiv vorstellte, wird die Mutter (der Geist) ebenso ewig gewesen sein wie der Vater. Außerdem steht syr. *lam* (wie lat. *scilicet*) an zweiter Stelle, sodaß mit *ṭlîtâ* ein neuer Satz beginnt.

6	(11/12)	*pûmmāh ptîḥ, w-'āmôrîn*	6. Ihr Mund ist geöffnet, und 32
	(13/14)	*tlātîn trên beh rā'mîn.*	Sprecher erdonnern darin.
7	(15)	*lšānāh appay tar'â,*	7. Ihre Zunge ist der Tempelvorhang:
	(16)	*da-mrîm b-yad d-'ā'el beh.*	Wer eintritt, hebt ihn empor.
8	(17)	*ḳdālāh dargîn dargîn,*	8. Ihr Hals hat manche Stufen,
	(18)	*d-'ardēklâ ḳadmāy bnāy(hy).*	die einst der Baumeister fügte.
9	(19)	*îdêh tartên dîlāh*	9. Ihre beiden Hände
	(20)	*l-'atrâ d-ḥayyê makrzān.*	weisen empor zum Ort des Lebens.
10	(21)	*wa-'sar lāh ṣeb'ātâ,*	10. Sie hat zehn Finger,
	(22)	*d-tar'ay mdî(n)ttâ pāthān.*	die die Tore der Stadt öffnen.
11	(23)	*bêt gnônāh nahhîr (h)û,*	11. Hell erleuchtet ist ihr Brautgemach,
	(24)	*w-rêḥâ d-kull pûrsmâ mlê.*	von Balsam-Gerüchen erfüllt.
12	(25)	*pîrmâ b-gawweh matḳan,*	12. In ihm ist ein Rauchaltar errichtet,
	(26/27)	*d-mûrrâ w-'āsâ mbassem.*	der von Myrrhen und Myrten duftet.
13	(28)	*menn l-gaww mkîkîn pakḥê,*	13. Das Innere ist mit Blumen bestreut,
	(29)	*tar'āw(hy) b-pargîg mṣabbtîn.*	seine Türen sind mit Kalmus geziert.
14	(30)	*šāwšbînêh ḥdîrîn lāh,*	14. Ihre Brautführer umringen sie,
	(31)	*kullhôn da-lhôn zammnat.*	alle, die sie geladen hat.
15	(32)	*w-šāwšbînêh šab'â (ĕ)nôn,*	15. Und ihre Brautführer sind sieben,
	(33)	*mšabbḥîn ḳdāmêh w-rāḳdîn.*	sie lobsingen vor ihr und tanzen.
16	(34)	*mšammšîn ḳdāmêh tre-'sar*	16. Zwölf sind es, die vor ihr dienen,
	(34a)	*wa-mmann'în da-tḥôtêh.*	sie führen zum Ziel ihre Mitglieder.
17	(35)	*ḥāyrîn l-ḥatnhôn d-ne'tê,*	17. Sie schauen aus, ob ihr Bräutigam kommt,
	(36)	*w-henôn b-ḥezweh nenn(h)rûn.*	um bei seinem Anblick erleuchtet zu werden.
18	(37)	*w-nehwôn 'ammeh l-'ālam*	18. Sie werden bei ihm sein in Ewigkeit,
	(38)	*b-ḥaddûteh d-lâ 'ābrâ.*	in seiner Freude, die nie vergeht.
19	(39)	*w-nehwôn b-meštûtâ d-leh,*	19. Und sie werden an seinen Hochzeitsmahl teilnehmen,

	(40)	*d-bāh ra(w)rbānê kānšîn.*	zu dem sich die Großen versammeln.
20	(41)	*wa-mḳawwôn b-bûssāmâ*	20. Und sie werden in der Wonne bleiben,
	(42)	*d-šāwên d-ḥayyîn l-'ālam.*	die den Ewigen zukommt.
21	(43)	*w-nelbšûn lbûšeh d-malkâ*	21. Und sie werden sich in königlichen Kleider kleiden
	(44)	*w-ne'ṭpûn b-'esṭleh d-mārhôn.*	und werden anlegen das Gewand ihres Herrn.
22	(44a)	*wa-b-ḥadwâ w-dawṣ trayhôn*	22. Und beide werden in Freude und Jubel
	(45)	*nšabbḥûn l-'abbâ d-kullhôn.*	den Vater aller lobpreisen.
23	(46)	*d-ḳabbel(w) nûhreh ga'yyâ*	23. daß sie sein erhabenes Licht empfangen haben
	(47)	*wa-nhar(w) b-zîweh d-mārhôn,*	und vom Glanz ihres Herrn erleuchtet wurden,
24	(48)	*d-ḳabbel(w) menn pûrnāseh,*	24. daß sie von seiner Speise empfingen,
	(49)	*d-'appôsyâ mtôm layt leh*	die niemals einen Abgang hat,
25	(50)	*w-'eštîw āp menn ḥamrâ*	25. daß sie auch von dem Wein tranken,
	(51)	*d-lâ ma(l)hheḳ w-maṣhê lhôn,*	der alles Verlangen und allen Durst stillt.
26	(52)	*w-šabbaḥ(w) wa-zmar(w) akḥad*	26. daß sie einmütig priesen und besangen
	(53)	*l-rûḥâ d-ḥayyê, emmhôn,*	den Geist des Lebens, ihre Mutter,
27	(54)	*w-'awdîw l-'abbâ d-ḳûštâ*	27. und den Vater der Wahrheit bekannten
	(54a)	*wa-l-ḥek(m)teh, brâ, mārhôn.*	und die Weisheit, den Sohn, ihren Herrn.

Es versteht sich von selbst, daß manche Punkte dieser Rekonstruktion hypothetisch sind und bleiben. Aber verglichen mit der Rekonstruktion Hoffmanns dürfte die obige Neufassung nicht nur textkritisch besser begründet, sondern auch inhaltlich glatter in einen einheitlichen Kontext eingefügt sein, eben in den christlichen der ostsyrischen Kirche. Von einem "gnostischen" Kontext läßt sich überhaupt nicht ernstlich reden, weil uns nur Fragmente von ganz verschiedenen gnostischen Systemen vorliegen. Man kann nicht bald bei den Valentinianern eine Parallele entleihen, bald bei den Barbelioten (*Pistis Sophia*), bald bei den Mandäern, dann wiederum bei den Manichäern, wie HOFFMANN, BORNKAMM, usw. dies tun. Schließlich ist

das BL eine Einheit und muß von einem einheitlichen Milieu her erklärt werden.

Anderseits würde man die ostsyrische Kirche gewaltig unterschätzen, wenn man annähme, daß ihre Liturgen ein gnostisches Lied übernommen und notdürftig ausgebessert hätten, um daraus eine Hymne auf die Kirche zu machen. Waren die syrischen Christen so unschöpferisch, daß sie Anleihen bei den Gnostikern machen mußten?

Der kryptisch-allegorische Stil war im christlichen Raum in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts in höchster Blüte, besonders dort, wo jüdisch-christliche Tradition lebendig war. Ganz abgesehen von den syrischen Oden Salomons und dem "Perlenlied", finden wir ähnliche Tendenzen auch im griechischen Sprachraum, etwa im "Hirten" des Hermas oder im Epitaphium des Aberkios, der bis Nisibis reiste und mit der syrischen Kirche in Verbindung stand. Ob die Inschrift auf die Kirche anspielt oder nicht (die "Königin" scheint die Hauptstadt Rom zu meinen[49]), die "reine Jungfrau" Maria), ist ungewiß; aber der Stil des Ganzen ist bewußt kryptisch und esoterisch. Ausdrücklich ist die Kirche unter der sich stets verjüngenden greisen Frauengestalt gemeint, die in den Visionen des Hermas auftritt[50]).

Der Allegorie steht die Typologie nahe[51]), wovon der gewaltige Pascha-Hymnus des Meliton von Sardes ein zeitgenössisches Beispiel liefert. Diese in Bildern und Symbolen redende Theologie ist natürlich keine neue Errungenschaft der jüdisch-christlichen Gemeinden, sondern nur die lebendige Weitergabe der (alttestamentlichen) biblischen Tradition. Wenn Hosea und Ezechiel Israel als Hure schildern, Dt-Isaia als Braut und Mutter, so ist damit schon der Grund gelegt,

[49]) H. STRATHMANN, in RAC I 16D: "Die Königin ist die christliche Kirche"; andere Deutungen erwähnt TH. KLAUSER, ebd. C.

[50]) Ein Engel erklärt dem Hermas, warum die Kirche als Greisin auftritt: "Sie wurde vor allen Dingen geschaffen, und ihretwegen wurde die Welt geschaffen" (*Hirt* 8,1); vgl. II *Clemens* 14,1-2). Später erscheint sie jung, wegen der durch die Buße erneuerten Christen (21,4). Das Motiv der Braut wird nur schwach angedeutet (23,1). Später erscheint die Kirche unter einem ganz anderen Bild, als im Bau befindlicher Turm (*Vis.* III, *Sim.* IX), vgl. DANIÉLOU, (Anm. 16), S. 319 (engl. 295).

[51]) Vgl. MURRAY, S. 290 ff.

auf dem die semitisch redenden oder denkenden christlichen Dichter weiterbauen konnten.

Der Rahmen des BL, die Thomasakten selbst, sind durchsetzt von symbolhaften Einzelzügen. Wenn etwa in der zweiten Praxis der Apostel (Judas/Thomas) als ein "Zwilling" des Zimmermanns Jesus dem König Gundafar einen "Palast" im Himmel baut, indem er dessen Baukapital zu Almosen an die Armen verwendet, so ist damit eine wichtige christliche Lehre (*Mk* 10,21 par) in eine symbolische Form gekleidet. Die Thomasakten erheben sicherlich keinen Anspruch auf Geschichtlichkeit, sie wollen Roman sein, aber so, daß bei allen möglichen Gelegenheiten christliche Lehre und Praxis geheimnisvoll angedeutet werden. Aus dieser allegorischen Form auf den gnostischen Charakter der TA zu schließen, wie es von BORNKAMM in Henneckes *Ntl. Apokryphen* (1964, II 300 ff) immer noch geschieht, heißt deren Eigenart völlig mißverstehen. Und zwar geschieht das mit genau denselben Methoden, mit denen die Gnostiker ihre Mythen bauten: durch phantasievolle Kombinationen völlig unzusammenhängender Elemente verschiedenster Herkunft. Es wird Zeit, daß wir lernen, die Zeugnisse des Urchristentums, besonders der uns ferner liegenden orientalischen Urkirche, nach ihrem eigenen Maß zu messen und nicht nach dem Maßstab des 20. Jahrhunderts.

Kamishakujii 1-710 Heinz KRUSE S.J.
Tokyo 177 Japan (abgeschlossen am 18. November 1982)

OCP 50 (1984) 331-346

La défense éphrémienne de la liberté contre les doctrines marcionite, bardesanite et manichéenne

---

Il est évident que, dans la pensée et l'oeuvre d'Éphrem, la liberté occupe une place tellement primordiale que son étude amène nécessairement à toucher aux différents problèmes philosophiques et théologiques posés par l'auteur. Mais il n'est pas moins vrai que l'approche éphrémienne de la liberté a été fortement colorée par son attitude polémique à l'égard de Marcion, Bardesane et Mani, dont l'enseignement renfermait des éléments hétérodoxes susceptibles de susciter des questions concernant des présupposés fondamentaux d'une foi chrétienne qui confesse un Dieu libre et transcendant et un homme créé à son image[1]. C'est à ce second niveau que se situe

[1] Dans cet article, nous reprenons quelques-unes des thèses que nous avons développées dans un travail entrepris sous la direction du Prof. de Halleux. Nous avons omis certaines parties essentielles qui ne touchent pas directement à des questions polémiques et qui sont publiées ailleurs (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 60(1984) sous presse).

Nous présentons ici moins une argumentation détaillée et appuyées sur des textes qu'une vue d'ensemble de la démarche éphrémienne. Pour une bibliographie éphrémienne récente, nous renvoyons à l'article consacré à Éphrem par R. MURRAY dans la *Theologische Realenzyklopädie*. Quant aux abréviations nous utiliserons celles adoptées par le P. Beck dans ses études éphrémiennes, à quelques exceptions près, comme on peut le voir ci-dessous.

Bard = v. *Pr Ref.*
CH = E. BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses* (CSCO 169/Syr 76) Louvain 1957.
CNis = E. BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* (erster Teil: CSCO 218/Syr 92; zweiter Teil: CSCO 240/Syr 102) Louvain 1963.
de Eccl = E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia* (CSCO 198/Syr 84) Louvain 1960.
Dom = v. *Pr Ref.*

notre recherche, qui se propose de dégager la problématique qui a opposé Éphrem à ses adversaires. Ainsi aurons-nous à aborder en un premier temps la conception négative de la liberté telle qu'elle a été formulée par les trois «hérétiques» et la tentative d'Ephrem d'y répondre en affirmant son existence, en en esquissant une certaine compréhension et en donnant des preuves en faveur de cette existence. En un second temps, nous envisagerons la manière dont Éphrem cherche à défendre cette existence contre le destin, le polythéisme, l'espace asservissant et une certaine conception du mal et de la *hylē*. Pour chaque question, notre démarche consistera à exposer le point de vue des adversaires, puis la réponse éphrémienne.

Du temps d'Éphrem et même avant, les doctrines négatrices de la liberté se multipliaient et devenaient d'autant plus dangereuses qu'elles faisaient intervenir des éléments extérieurs, cosmiques et mythiques, auxquels on attribuait des rôles décisifs dans la détermination de la destinée humaine. Si la doctrine de Marcion, centrée qu'elle est sur une préoccupation sotériologique, est parvenue à faire l'économie de tels éléments, elle n'a pu échapper à une vision an-

---

GETon = R. M. Tonneau, *S. Ephraem Syri in Genesim et Exodum Commentarii* (CSCO 152/Syr 71) Louvain 1955.

HdF = E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 154/Syr 73) Louvain 1955.

Hyp = v. *Pr Ref.*

LLR = F. Nau, *Liber Legum Regionum*, cuius textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit F. Nau. Annotationibus locupletavit Th. Noeldeke (PO I,2) Paris 1907.

Mani = v. *Pr Ref.*

Marc = v. *Pr Ref.*

Parad = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso* (CSCO 174/Syr 78) Louvain 1975.

Pr Ref = C. W. Mitchell (+ A. A. Bevan and F. C. Burkitt), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vol., London 1912 (vol. I: *Pr Ref Ov* = Ier mīmrā à Hypatios; *Hyp* II, *Hyp* III, *Hyp* IV et *Hyp* V = 2ème *mīmrā* à Hypatios contre Mani, Marcion et Bardesane, 3ème, 4ème et 5ème *mīmrā* à Hypatios; vol. II: *Dom* = contre Domus; *Marc* I = contre Marcion; *Marc* II = contre Marcion II; *Marc* III = contre Marcion III; *Bard* = contre Bardesane; *Virg* = sur la virginité; *Mani* = contre Mani).

Pr Ref Ov = v. *Pr Ref.*

SdF = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide* (CSCO 212-213/Syr 88-89) Louvain 1961.

Virg = v. *Pr Ref.*

thropologique qui, tout en niant une liberté donnée, finit par réduire celle-ci à n'être qu'une libération, présupposant une condition humaine soumise à l'esclavage de la loi, du moralisme et du monde. Cette libération a été conçue comme l'oeuvre du dieu étranger, le dieu de l'amour et de la miséricorde, qui vient enfin sauver l'homme de l'«injustice» du dieu créateur[2]. Ce refus d'accorder à l'homme une liberté donnée et préalable se trouve tempéré, ne fût-ce qu'au niveau de l'esprit, par l'anthropologie tripartite de Bardesane, laquelle répond à une cosmologie elle aussi tripartite et hiérarchisée (Dieu, les forces planétaires et la matière). En effet, si pour Bardesane, la nature est le lieu du déterminisme sans faille, l'esprit (*re'yânâ*), lui, est le lieu de la liberté. Reste que c'est au niveau de l'âme, domaine de la fortune et lieu du destin, que la liberté se trouve limitée par l'action de celui-ci. Il s'avère donc indispensable, pour parvenir à une vie libre, de dépasser le domaine de la nature et de l'âme et de s'élever à la vie de l'esprit. Quant à Mani, il a imaginé l'existence, avant même la création, de deux principes coéternels : Dieu et la *hylē*, le bon et le mauvais, la lumière et la ténèbre. Leur mélange dans tout le cosmos et dans l'homme explique l'état de non-liberté dans lequel se trouve toute la création, y compris l'homme. Cette position rappelle celle de Marcion, avec la différence qu'elle impute la cause de l'esclavage non à un dieu mais à un principe mauvais distinct de lui. La libération qui s'impose s'effectue selon un ordre qui commence par le premier homme, continue dans les éléments et s'achève au stade eschatologique.

Face à ces doctrines qui niaient ou limitaient la liberté, la tâche primordiale à laquelle se vouait Éphrem se devait d'être l'affirmation de son existence. Celle-ci, sans conteste, se vérifie tout aussi bien dans le pouvoir qu'a la liberté de dompter les plaisirs du corps et les désirs de l'âme (*CN is* 47,7), de vaincre Satan, le mal (*CH* 18,1) et le destin (*CH* 11,3), que dans la maîtrise qu'elle possède sur les autres créatures (*de Eccl* 28,3-4) et sur sa propre destinée qu'elle peut domi-

---

[2] L'identification éthique du Dieu créateur et du monde et la séparation du Dieu bon et du Dieu étranger constituent les deux caractéristiques gnostiques dans la pensée de Marcion. Nous ne saurons pas faire ici la part de ce qui est gnostique ou non gnostique chez lui. Nous voudrions néanmoins rappeler que Marcion n'a rien d'un gnostique lorsqu'il conçoit l'homme comme créature de Dieu, destinée au salut compris comme une gratuité divine.

ner et orienter (*SdF* I, 319). Cette existence, d'ailleurs, n'est pas moins attestée par la foi qui la définit comme le plus grand don de Dieu (*CH* 11,1), signe et image de la liberté divine dans l'homme. Encore faut-il préciser qu'une différence essentiellle distingue la liberté divine de l'humaine. Déjà, au niveau du langage, l'appellation *šūlṭānā*, réservée dans la plupart des textes éphrémiens à la liberté divine, est un indice du souci d'Éphrem de souligner la transcendance divine, à l'égard d'une liberté humaine souvent appelée *ḥīrūtā* ou *mārūtā* (*de Eccl* 22,3; *Pr Ref* I *Hyp* IV 114, 31-41). Cette différence est encore manifeste au niveau de la spécificité qui définit chacune des deux libertés: à la liberté divine se trouve attribuée une *'abūdūtā* capable de créer les éléments premiers, de se passer d'apprentissage et, par conséquent, de toute fatigue qui accompagne l'activité créatrice humaine; celle-ci, par contre, est caractérisée par une *ūmānūtā* qui nécessite un donné préexistant sur lequel s'exerce une action qui n'est aucunement soustraite à un échec possible[3].

Toutefois, l'existence de la liberté n'est pas seulement démontrée par les traits de sa grandeur; ses limites sont autant de signes qui témoignent de sa présence et de son efficacité. À l'intérieur du champ de ces limites, Éphrem sait distinguer les limites négatives, par lesquelles la liberté s'achemine vers sa corruption et sa perdition, des limites positives qui assurent sa protection et sa promotion. Pour le dire en bref, les limites négatives l'astreignent à être à l'origine du péché et du mal (*CH* 17,6; 18,3; 21,7; *de Eccl* 32,1; etc.), à la source des mauvaises habitudes (*CH* 28,3.6), et l'instituent notamment cause de sa propre aliénation, qui n'est rien d'autre que le mouvement par lequel elle s'inflige sa propre mort (*de Eccl* 32,2; *Parad* 7,31). Les limites positives, de leur côté, ne jouent pas seulement à son égard un rôle de préservation; elles se présentent à elle moins comme «barrières» à ne pas dépasser que comme sources dans lesquelles elle peut trouver inspiration et enrichissement. Les limites les plus importantes: la Trinité qui s'avère être régulatrice de son comportement (*CH* 6,15), la loi qui s'affirme comme sa norme, sa mesure et

(3) Cette terminologie se retrouve dans les *Pr Ref* et *de Eccl;* autrement, c'est le terme *brā* qui exprime l'activité créatrice divine par opposition à l'activité créatrice humaine, désignée par le verba *'ebad.* Il n'en demeure pas moins que la transcendance divine est parfois exprimée par l'attribution à Dieu d'un «art» (*ūmānūtā*) parfait (*CH* 5,11).

sa «balance» (*HdF* 22,4) et la vérité qui lui offre une possibilité de libération si et dans la mesure où la liberté accepte de s'y soumettre dans une attitude de foi et d'écoute qui l'instruit et la met à l'abri de tout glissement dans l'erreur et l'hérésie (*CH* 51,11; *HdF* 52,11; 79,6).

Mais la tâche d'Éphrem vis-à-vis de la négation de la liberté ne se limitait pas à affirmer son existence; elle se proposait d'en élaborer une certaine conception et même une certaine définition, qu'il envisageait d'un point de vue moins essentialiste que phénoménologique. C'est ainsi qu'on le voit préoccupé de saisir la liberté dans ses apparitions les plus significatives, à savoir sa force et sa seigneurie (*Pr Ref Ov* 38,2ss), son nom (*Pr Ref Ov* 46,17ss; 44,20-23); toutes catégories qui renvoient à la réalité intime de la chose signifiée. Un autre trait non moins important est celui qui la caractérise par l'absence de toute contrainte extérieure (*Pr Ref Ov* 39,8-10), ce qui constituait une réponse aux Manichéens, qui prétendaient que la liberté est affectée par la contrainte du mal. Toujours dans l'intention d'analyser la réalité de la liberté, Éphrem s'interroge sur la tension, à l'intérieur de cette liberté, entre une volonté unique et une multiplicité d'actes volontaires (*Pr Ref Ov* 34,14-27; 35,15-24). Parce que la volonté veut, répond Éphrem, et que tout vouloir est une capacité de consentir ou de refuser, de faire ou de s'abstenir, la volonté se trouve affrontée à des projets multiples (*Pr Ref Ov* 34,14ss). Ceci dit, il reste tout de même vrai que l'approche qui nous fait pénétrer le plus profondément dans le mystère de la liberté est celle qui l'envisage dans sa relation à ses deux pôles antithétiques: la nature et la parole[4]. Il va sans dire que, pour Éphrem, la liberté est ce qui n'est pas la nature, dont les processus sont soumis au déterminisme (*HdF* 28,4; *Pr Ref Ov* 46,4-16). Cependant, ce déterminisme n'est pas absolu aux yeux d'Éphrem, vu qu'il peut être brisé soit par l'intervention de la volonté divine (*Pr Ref* I *Hyp* II 9,21-22; *CH* 40,7) soit par un mauvais usage de la liberté humaine (*GETon* 44,9-10; *Pr Ref* I *Hyp* IV 114, 15-31; *CH* 21,6). Mais c'est dans sa relation à la parole (*meltā*) que la liberté gagne à être positivement comprise. Comme les Grecs, Éphrem accorde à la parole un rôle dans la connaissance de Dieu; mais, comme le note Beck à juste titre, il s'en éloigne par

(4) Pour un développement de cette partie, cf. l'article dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* cité supra, n. 1.

le lien qu'il établit entre la liberté et la parole. Plus tard, Beck parle d'une identification chez Éphrem entre parole et liberté. Ainsi, dans son commentaire de la lettre à Hypatios, conclut-il à une assimilation de la parole à la pensée (*ḥūšābā*), postulant une absence du moyen terme *prohairesis* qui assure le passage du *logos* à l'*autexousion*(5). Cette confusion de la *prohairesis* et de la volonté amenait inéluctablement à une identification de la volonté à la pensée et donc à la réduction de la position éphrémienne à un intellectualisme qui méconnaît l'élément affectif. Dans son étude sur la psychologie éphrémienne, Beck nous présente une interprétation bien différente, qui explique l'unité de l'intellect et de la volonté par une influence stoïcienne de la non-distinction du *sentire* et de l'*intelligere*, laquelle se fonde en dernier lieu sur l'unité du corps et de l'âme. Dans cette unité, c'est la volonté qui prédomine et Beck n'hésite pas à faire prévaloir l'effet du sentiment religieux oriental, abandonnant ainsi sa thèse de l'intellectualisme grec professé dans le commentaire de la lettre à Hypatios pour donner son adhésion à une attitude plus volontariste(6). La question est alors de savoir si Éphrem a vraiment favorisé l'une ou l'autre faculté, la pensée ou la volonté, dans la démarche libre de la volonté. N'y a-t-il pas plutôt dialogue entre ces deux facultés, lequel aboutit à une décision qui émane du «je» lui-même en tant qu'unité de la personne tout entière? Nous avons l'impression que Beck a trop durci son exégèse de la lettre à Hypatios en voulant lui appliquer le schéma classique de l'acte volontaire. Pourtant, Éphrem pouvait caractériser comme «pensées» l'observation ou la violation de la loi (*Pr Ref Ov* 32,8-11), la «pensée» étant ici comprise moins dans une vue exclusivement rationaliste que dans son rapport à l'agir, moins comme «vouloir-vouloir» que comme «vouloir-pouvoir». S'il arrive à Éphrem d'accentuer l'élément «pensée», son souci est avant tout d'enraciner l'activité volontaire dans la pensée réflexive et non dans les habitudes ou le hasard (*CH* 16,22).

Après tout ce qui précède faut-il conclure qu'Éphrem a renoncé à examiner, ou mieux, à comprendre le concept de liberté? À bien voir les choses, il apparaît que si Éphrem ne s'est pas adonné d'une

(5) Cf. E. Beck, *Lettre à Hypatios* (OrChr 58. 1974, 76-120), pp. 94, n. 57; 95, n. 61; 96, n. 63; 110, n. 109; 105, n. 87.

(6) Cf. E. Beck, *Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnis* (CSCO, t. 49), Louvain, 1980, p. 11, n. 4.

façon méthodique et consciente à élaborer une définition de la liberté, c'est parce que son approche de la réalité n'est jamais rationaliste ni rationalisante. Il l'envisage avec les yeux d'un poète, pour qui la réalité est une richesse symbolique que toute saisie par concept risque d'appauvrir. Cependant, il ne faut pas non plus prétendre qu'Éphrem s'est désintéressé totalement de l'analyse de la réalité qu'il étudie. Si l'on rassemble les différents éléments que nous avons évoqués et qui contribuent à une compréhension de la liberté, une ébauche de définition à caractère phénoménologique n'est pas impossible à formuler. Ainsi pourrait-on dire que la liberté, selon Éphrem, est cette force surmontant le déterminisme naturel et pourvue d'un pouvoir de choix entre deux projets qui se présentent à la conscience. Il faut toutefois reconnaître que le contexte polémique contraignait plus souvent Éphrem à défendre l'existence de la liberté qu'à s'occuper d'en donner une définition claire ou une analyse systématique.

Bien plus encore, il faut ajouter qu'Éphrem ne se contente pas de souligner et de défendre cette existence; il entreprend de prouver celle-ci par des arguments divers. Et d'abord la preuve selon laquelle la négation de la liberté ne peut être qu'un acte de liberté et un signe en faveur de son existence (*Pr Ref Ov* 38, 21-24; 46,26ss). Éphrem compare l'illusion du négateur de la liberté à celle de l'homme doué de parole, mais qui s'en sert pour nier son pouvoir de parler. Une seconde preuve est celle qui se fonde sur la possibilité de l'interrogation et du blâme. S'interroger est une prérogative exclusivement humaine, expression du don de la liberté dont jouit l'homme (*de Eccl* 6,14-15; 6,8-9); la nature, elle, ne s'interroge et n'interroge jamais (*de Eccl* 7,16). Le blâme, quant à lui, demeure incompréhensible s'il n'est pas rattaché à la responsabilité, laquelle ne s'explique que par le don préalable de la liberté (*de Eccl* 6,1). La troisième preuve est fournie par la loi et la diversité des coutumes. C'est dans une conception large de la loi, qui ne la réduit pas à un ensemble de prescriptions mais qui l'envisage come partie intégrante de la révélation qu'Éphrem a su sauvegarder un rapport souvent difficile à préciser entre la loi et la liberté. Rapportée à la révélation (*HdF* 48,4), la loi est à même de jouer tout aussi bien une fonction d'éclairement que de sauvegarde et de régulation vis-à-vis de la liberté (*HdF* 22,4). Loin de toute contrainte, comme en témoigne l'image du miroir (*CNis* 16,4), la loi est non seulement témoin de la liberté, mais aussi un agent efficace dans sa réalisation et son acheminement vers la

perfection. En effet, Éphrem assigne à la loi un rôle libérateur, qui finit par s'ériger en critère pour l'acceptation ou le rejet des lois transmises par les traditions (*SdF* 3,235ss; 307s). Ainsi la loi revêt-elle un aspect salutaire qui condamne toute loi qui asservit. En cela, Éphrem ne s'oppose pas seulement à des propagandistes juifs qui voudraient conserver des lois extérieures ne s'intégrant pas dans l'économie du salut; il répond indirectement à Marcion, qui a considéré la loi comme dépourvue de toute efficacité salutaire, raison qui a amené ce dernier à la rejeter et à rejeter son Créateur. Non moins que la loi, la diversité des coutumes représente aussi aux yeux d'Éphrem une preuve en faveur de la liberté. Et notamment parce que cette diversité ne peut s'expliquer à partir de règles fixes, comme elle ne peut être le fruit de l'action du destin qui est tyrannique et qui conduit l'homme à l'état d'esclavage (*CH* 4,16; 5,1-2).

Avec les preuves en faveur de l'existence de la liberté, Éphrem n'est pas encore au bout de sa lutte contre des adversaires. Il a encore à détrôner toutes les forces ennemies qu'on dresse contre la liberté: le destin, le polythéisme et l'espace qui en est un aspect, le mal et la *hylē*. Comme il a été mentionné plus haut, c'est Bardesane qui a développé une doctrine du destin, à laquelle paraît s'opposer Éphrem. Mais la croyance au destin s'est mêlée, au IVe siècle, à tant de superstitions populaires qu'il devient impossible de limiter la réponse d'Éphrem à la seule anthropologie bardesanite, du moins à ce que l'on en connaît par le livre des *Lois des pays*. Dans sa réponse à la thèse d'un destin qui triomphe de la liberté, Éphrem a élaboré d'abord des arguments tirés de la nature à la fois physique et humaine. En effet, le destin n'a pas de prise sur l'ordre de la nature où règne le déterminisme (*CH* 9,6), comme il n'a aucune influence sur l'enfance et la vieillesse, caractérisées par une activité où les processus naturels dominent (*CH* 5,10; 6,12). Cette absence de liberté dans des périodes de la vie humaine nous fait penser à une liberté comprise chez Éphrem comme un «vouloir-pouvoir» qui se réalise dans un corps actif. D'autres arguments, d'ordre anthropologique et éthique, soulignent que le destin détruit toute foi aux valeurs et à la conscience morale (*CH* 5,8; 8,14-15), annihile tout prix accordé à l'effort et à la vertu, dont la pratique récuse la fatalité du destin (*CH* 6,20; 8,10; *Parad* 6,24), et rend injustifiables tout blâme et tout conseil (*CH* 5,8; 8,14-15). Un démenti aux pouvoirs du destin est encore fourni par sa privation, d'une part, d'une liberté créatrice qui l'habilite à créer, même des défauts, l'étoile devant posséder le défaut qu'elle communique (*CH* 9,2) et sa privation, d'autre part, d'une liberté salvatrice qui le rend apte à accomplir des guérisons (*CH* 6,2.6). Des preuves à coloration psychologique sont alléguées par Éphrem, lesquelles invoquent la honte devant certaines actions (*CH* 8,9). La diversité des coutumes exprime elle aussi une stabilité dans les moeurs, laquelle s'oppose aux ordres décrétés par les étoiles. Éphrem demande aux Chaldéens comment ils parviennent à réconcilier leur croyance au destin et leur acceptation de la transmission traditionnelle et stable de la royauté de père à fils (*CH* 4,10). Plus profondément encore et au niveau religieux, le destin se trouve véritablement ébranlé, et c'est là l'originalité d'Éphrem vis-à-vis de Bardesane, qui ne s'est inspiré pour démontrer la limitation de l'activité du destin que d'arguments naturels et culturels. Ainsi Éphrem a-t-il profondément saisi que la révélation de l'unicité divine contredit l'enseignement polythéiste du destin (*CH* 5,19) et que l'incarnation est une victoire sur les superstitions, dans la mesure où la venue du Christ, l'astre, véritable, est une libération de l'esclavage des autres astres (*CH* 6,22; 5,18). Une dernière catégorie de preuves, Éphrem la puise dans la réflexion sur la nature même du destin. Si le destin possède une nature toujours identique à elle-même, à savoir des rayons provenant des étoiles, comment peut-il déterminer des sorts différents à des moments différents (*CH* 10,1)? Comment un homme moral peut-il se transformer en un débauché à la fin de sa vie, et pourquoi son étoile est-elle restée inactive jusqu'à ce temps (*CH* 10,5-6)?

Il n'est pas que le destin qui constitue une menace à la liberté à la fois divine et humaine. Professant l'existence des divinités à côte du Dieu unique, le polythéisme représente lui aussi le danger de priver Dieu de sa liberté. Dans une démarche qui frise le scandale, Marcion a osé établir une scission à l'intérieur de la divinité entre le Dieu bon et le Dieu juste (*Pr Ref* II *Marc* I 96,6ss). Moins au niveau de la réalité trinitaire cette fois-ci qu'au niveau du nom, Bardesane a séparé l'«essence» l'*ītūtā* en 5 «êtres» *ītyē* (*CH* 41,7). Mani, lui, enseignait deux essences divines, le mal comme essence étant susceptible de porter atteinte à la liberté divine (*Pr Ref* I *Hyp* V 129,44ss). Contre Marcion, Éphrem établit l'unité dans la divinité en se basant sur l'harmonie entre la volonté et la nature divine, entre L'*ītūtā* et ses manifestations les plus fondamentales (*CH* 32,15) ainsi qu'entre la volonté du Père et celle du Fils (*SdF* 2,601; 4,193), preuve en faveur de la divinité et de l'égalité des personnes divines. Contre

Bardesane, il réserve l'appellation *ītyā* à Dieu seul. Dans son développement des concepts proprement syriaques d'«essence» (*ītūtā),* d'«être» (*ītyā),* de «nature» (*kyānā*) et de «substrat» (*qnōmā),* Éphrem cherche à souligner le mystère inaccessible et trinitaire de Dieu comme Tout-Autre et son mystère de non-commencement. Mais ces concepts désignent aussi Dieu dans son existence, ce qui les distingue des concepts grec (*ousia*) et latin (*essentia*). Quant aux controverses soulevées autour du concept *qnōmā*, une manière valable de le comprendre serait de ne pas le déraciner de son contexte polémique où la théologie éphrémienne refusait de l'appliquer au «lieu» (*atrā*) qui n'existait que notionnellement et le rattachait à *kyānā* qui signifiait un être singulier. Par ailleurs, si *kyānā* désigne l'être singulier, *qnōmā* exprime cette existence concrète et cette singularité même(7).

Ce genre de polythéisme n'est pas le seul à avoir déclenché les critiques d'Éphrem; une certaine conception de l'espace en était l'une des manifestations, dans la mesure où elle limitait d'une manière ou d'une autre la transcendance et la liberté divines. Cette limitation est bien attestée dans la doctrine marcionite, où Dieu est dit être emprisonné par le ciel qui le porte et par l'espace qui l'entoure, se trouvant ainsi dépouillé de son omniprésence et rendu incapable de créer son ciel et de franchir son lieu de résidence (*Pr Ref* I *Hyp* V 134, 47-137,21). Non dans son oeuvre en prose, qui qualifie l'espace de corporel et de réel, mais dans ses hymnes, Bardesane a élevé l'espace au rang d'un *ītyā* (*Pr Ref* I *Hyp* V 33,25ss). La doctrine manichéenne n'est pas moins explicite à cet égard; elle parle de l'emprisonnement de Dieu dans un espace et dans une «terre lumineuse» (*ar'ā nahīrtā*), considérant ces deux notions comme «essences» (*ītwātā*) (*Pr Ref* I *Hyp* V 134,11; 135,25-28). Dans sa réponse, Éphrem précise que toute limitation de Dieu revient à le priver de sa liberté et de sa puissance (*Pr Ref* I *Hyp* III 44, 20-38), à porter atteinte à son omniprésence divine (*Pr Ref* I *Hyp* II, 48, 46-49,10) et à l'abaisser au rang des forces cosmiques et des créatures (*Pr Ref* I *Hyp* V 134,47-135,21). La solution que propose Éphrem consiste à attribuer à Dieu un *atrā*, terme qu'on chercherait moins à rendre en français

(7) Sur la controverse portant sur le concept éphrémien de *qnōmā*, cf. G. Noujaim, *Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Éphrem de Nisibe, Parole de l'Orient* 1979-1980, 27-50.

par le mot espace, que par la signification de «lieu», qui est en corrélation avec la nature de l'être(8).

Au destin et au polythéisme vient s'ajouter une conception du mal qui, lorsqu'elle substantifie celui-ci et l'élève à un rang de principe coéternel, en fait une réalité susceptible de concurrencer la liberté divine et d'affaiblir et d'annihiler la liberté humaine. Il demeure difficile de préciser la conception que Marcion avait de la *hylē*, tant les interprétations à son sujet sont divergentes et la tâche de discerner sa doctrine de celle de son école est délicate. Mais, au moins selon Éphrem, il est presque certain que Marcion a considéré la *hylē* comme mauvaise (*CH* 48,5-6) et l'a établie comme collaboratrice du dieu juste dans la création d'un cosmos mauvais (*CH* 48,1). Bardesane lui aussi considérait la *hylē* comme une «essence mauvaise» (*ītūtā hāy bīstā*) (*Pr Ref* I *Hyp* V 140,40ss). En plus, il la qualifiait de «mal dormant» (*bīstā d-dāmkā wāt*) (*Pr Ref* I *Hyp* III 56, 6-12), se séparant en cela de Marcion et de Mani. Pour ce dernier, le mal, ou la ténèbre, est identifié à un principe essentiellement mauvais qui est la matière (*CH* 3, 7; *Pr Ref* I *Hyp* II 10,2). Ce mal se présente dans l'homme sous forme d'un mélange des forces du bien et du mal. Encore convient-il de constater que le manichéisme syrien a accepté une solution de compromis entre le mélange et la liberté humaine (*Pr Ref Ov* I 47,14-16), lequel compromis a rencontré le même rejet de la part d'Éphrem. C'est d'ailleurs sous l'influence de cette doctrine du mélange et de la réduction du mal à la matière, y compris le corps humain, que Mani conçoit le péché de l'âme comme résultant de son mélange à un corps troublé et de son enivrement par Satan (*Pr Ref* I *Hyp* V 182,37,36ss).

S'opposant à des conceptions qui ne voyaient le mal que dans une antériorité et une extériorité, Éphrem le plaçait au coeur même de la liberté humaine qui le tire du bien existant dans une nature bonne (*CH* 28,1-8). Il rejetait surtout toute tentative qui cherchait à faire du mal un «être» (*ītyā*), mais avec des nuances en ce qui con-

(8) Cf. supra, n. 7. Tandis que Beck considère que la solution éphrémienne «Dieu est son propre *atrā*» est une solution imparfaite qui se situe à mi-chemin entre les doctrines erronées et la conception augustinienne de Dieu comme acte pur, *Noujaim*, p. 42-50, décèle plutôt dans le terme *atrā* une relation à l'être divin, expression de la transcendance divine à l'égard de tout ce qui existe, y compris l'espace.

cerne la doctrine bardesanite qui, semble-t-il, refusait la synonymie «être» (*ītyā*) et «Dieu» *alāhā* (*LLR* 568,8), Dieu comme «dominant tout» (*šalīt b-kūl*) et «commandant à tout» (*pōqed kūl*) ne se situe pas sur pied d'égalité avec les autres forces ordonnatrices du cosmos. Mais c'est surtout contre la théorie manichéenne du mélange que la polémique éphrémienne s'est montrée la plus dure et la plus prolixe. C'est ce qui portera Éphrem à élaborer un ensemble d'arguments, mettant en évidence l'inconsistance et la contradiction d'une telle théorie. Il est, en effet, impossible de soutenir l'existence d'un tel mélange si l'opposé ne peut désirer son opposé (*Pr Ref* I *Hyp* III 71, 36ss; *Pr Ref Ov* 55, 10-12). D'autre part, le bien est atteint dans sa bonté même s'il est dit être limité par un mal dont il ne peut triompher (*Pr Ref* I *Hyp* III 61,18; *Pr Ref Ov* 37,12-16). En outre, Éphrem se demande comment, si le mal est physique, il ne finit pas par corrompre l'homme en qui il réside (*Pr Ref Ov* 53,16-18; 54,12-14). D'ailleurs un mal physique, dont la guérison ne relève que des soins de la médecine (*Pr Ref Ov* 51,13-15), échappe au contrôle de la volonté, qui est incapable de maîtriser la moindre activité physiologique (*Pr Ref Ov* 50, 16-18). Mais il demeure vrai que c'est surtout au niveau d'une argumentation éthique qu'Éphrem cherche à réfuter un tel mélange, présupposant que ce qu'on nomme mélange du bien et du mal n'est en fait rien d'autre que le vouloir bon et le vouloir mauvais (*Pr Ref Ov* 49,8-12). Comme preuves à l'appui et pour éloigner toute idée qui réduit le mal à un substrat physique, Éphrem allègue la capacité qu'a la liberté de le maîtriser et de l'affaiblir ou, dans un vouloir faible, son impuissance à pouvoir remporter la victoire (*Pr Ref Ov* 55,1-4). Cependant, d'autres valeurs que la volonté elle-même témoignent contre l'idée d'un mal de nature ou, inversement, l'existence d'un mal ontologique les rendrait problématiques. En effet, un mal de nature rend insignifiante et inefficace toute loi, dont la fonction est d'éclairer et d'assister la liberté humaine (*Pr Ref Ov* 43, 27-48,1; 50,18-22; 58,14-15), de l'acheminer vers la victoire sur le mal (*Pr Ref Ov* 43,19-23). L'enseignement perdrait lui aussi toute crédibilité dans l'hypothèse d'un mal substantifié et l'utilité et la signification de la prédication des prophètes et des apôtres, et même de la venue du Christ, seraient sérieusement affectées (*Pr Ef Ov* 43,27-44,6). Pourtant, si les adversaires enseignent, c'est qu'ils possèdent une liberté et qu'ils la présupposent chez les auditeurs qui sont capables de se décider librement pour ou contre la parole qui leur est annoncée (*Pr Ref Ov* 47,17-19). La possibilité d'un surgissement spontané de bonnes pensées chez l'homme s'oppose, elle aussi, à la présence en lui d'un mal de nature. S'il y a mélange déterminé et déterminant, comment expliquer alors cette spontanéité, signe d'une liberté dans l'activité de la pensée (*Pr Ref Ov* 12-23)? Au niveau religieux, l'existence d'un pareil mal amène nécessairement à taxer tout jugement divin d'injustice, étant donné l'incapacité ontologique du vouloir humain à pouvoir le maîtriser, mal qui ne peut être dompté que par Dieu lui-même ou par un agent essentiellement physique et non spirituel (*Pr Ref Ov* 49,17-25).

Quant à une conception manichéenne d'un péché occasionné par un désordre provenant du corps ou par un énivrement par Satan, Éphrem souligne d'abord et à plusieurs reprises la bonté du corps contre tout enseignement qui attribue sa création à un dieu ou à un principe mauvais; la *hylē*, dépourvue de langage (*memrā*) et de «pensée» (*tar'ītā*), se trouve incapable de procéder à un acte créateur qui nécessite l'intervention de la pensée (*Pr Ref* I *Hyp* IV 110, 10ss). Sur ce fond optimiste, la question du péché gagne à être étudiée à la lumière de l'anthropologie unitaire d'Éphrem, où âme et corps, auxquels la liberté appartient conjointement, (*CN is* 69,5), sont unis ontologiquement (*CN is* 69,3). Dans l'optique de l'identificaton du corps avec la personne humaine (*CH* 29,26), Éphrem va parfois jusqu'à dire que les vices que l'on croit provenir du corps se laissent vaincre par l'effort de la volonté du corps lui-même (*b-'amlā d-sebyāneh*) (*CN is* 47,7). Quant à l'action enivrante de Satan, notre auteur objecte qu'une parenté quasi-ontologique entre l'âme et Satan serait requise pour que Satan puisse exercer sur l'âme un effet immédiat (*Pr Ref* I *Hyp* V 176, 38-45). D'ailleurs, l'âme ne s'enivre pas facilement et elle conserve toujours le souvenir de la loi de Dieu (*Pr Ref* I *Hyp* V 177,37-178,20); en outre, elle est supérieure à Satan et sa force dépasse la force de celui-ci (*Pr Ref* I *Hyp* V 172, 29-47; 180,19ss; *CH* 18,1). Éphrem va plus loin encore dans la défense de la liberté et de la spiritualité de l'âme contre la conception manichéenne, qui enseignait à son propos un double matérialisme, à savoir son identification non seulement à la lumière mais aussi aux éléments de celle-ci. Pour lui, la liberté et la spiritualité de l'âme s'expriment notamment dans sa création *ex nihilo* et, par conséquent, dans son indépendance à l'égard de tout autre principe, auquel elle sera nécessairement liée (*Pr Ref* I *Hyp* V 182,1ss).

Mais ce qui paraissait constituer une menace à la liberté, surtout à la liberté divine, c'est la conception d'une *hylē* mauvaise, incréée

et éternelle, à laquelle on assignait une fonction créatrice du corps. En la qualifiant parfois d'essence divine (*ītūtā*) (*CH* 14,9; 48,1; *Pr Ref* I *Hyp* V 141,17-142,19), en y voyant une puissance qui s'oppose à Dieu (*CH* 14,8) et en parlant d'un contrat entre elle et le Créateur (*Pr Ref* I *Hyp* V 141; *CH* 48,3), Marcion semble l'avoir élevée au rang d'un principe incréé et éternel. Cependant et selon l'hypothèse de Beck, il semble que c'est moins Marcion lui-même que les Marcionites qui en parlaient comme d'un troisième dieu. Toutefois, et cela va à l'encontre des affirmations de Harnack qui voulait innocenter Marcion de toute caractéristique gnostique, la *hylê* n'en revêt pas moins chez celui-ci un caractère mauvais. Ce caractère se révèle dans l'imputation à la création d'une médiocrité qui atteint son paroxysme dans la caractérisation du corps comme «boue détestable» (*CH* 18,1; 48,4), dans l'opposition de la *hylē* au dieu juste dans l'acte créateur où elle le rend dépendant d'elle (*CH* 14,19). Bien que moins pessimiste que Marcion, Bardesane n'hésite pas à considérer la *hylē* comme mauvaise. Éphrem l'atteste clairement lorsqu'il associe sa doctrine à ce propos à celle de Marcion et de Mani (*CH* 14,8), qui l'ont tous caractérisée comme «essence mauvaise» (*ītūtā hāy bīstā*). Cependant, Bardesane s'en sépare quand il la qualifie de «mal dormant» (*bīštā d-damkā-wāt*) (*Pr Ref* I *Hyp* III 56,6-12), Marcion l'ayant dressée contre Dieu et Mani l'ayant identifiée à une force active. Mais ceci n'empêche pas Bardesane d'associer la *hylē* à la création, tout en lui attribuant un rôle inférieur à celui de Dieu dont il voulait préserver la transcendance, comme nous l'avons noté plus haut, par des appellations telles que «dominant tout» (*šalīt b-kūl*), «commandant à tout» (*pōqed kūl*), «être suprême» (*ītyā rabā*) (*LLR* 568,8). Bardesane se sépare aussi du manichéisme par l'attribution de la création du corps non à la ténèbre mauvaise mais aux «guides» (*mdabrānē*), qui, de caractère neutre, peuvent être considérés tantôt comme bons (*LLR* 555,9-14) tantôt comme mauvais (*LLR* 576,11-19). Ainsi Bardesane sauvegarde-t-il une conception un peu plus positive du corps, qu'il continue néanmoins à assimiler au déterminisme physiologique et à ne pas promettre à la résurrection, mais qu'il refuse d'autre part d'identifier à la ténèbre. Tout autre est la position de Mani, pour qui la création du corps s'effectue par les archontes (*CH* 17,3), constitués par un mélange de bien et de mal. Mani professe que le corps humain et Satan sont le mal (*CH* 17,3; 18,1) et que les animaux procèdent de la «nature mauvaise» (*kyānā bīšā*) (*CH* 18,11). Mais plus clairement et d'une façon plus catégorique que Bardesane, Mani laisse entendre que la *hylē* incarne le mal et qu'elle est non seulement mauvaise mais encore dotée d'une dynamique interne qui lui permet d'attaquer le royaume de la lumière (*Pr Ref* I *Hyp* III, 66,36ss).

Dans ces doctrines qui rattachaient le mal à la *hylē* et imputaient à celle-ci un rôle intermédiaire créateur, Éphrem voyait aussi bien une substantification du mal, lequel ne procède que de la volonté humaine (*CH* 21,7), qu'une intrusion d'intermédiaires là où Dieu est le seul créateur. En effet, la théorie selon laquelle la *hylē* est constituée par un mélange du bien et du mal est réfutée par la nature des animaux, laquelle peut être essentiellement bonne, comme la nature des agneaux, ou essentiellement mauvaise, comme celle des loups. En d'autres termes, si la nature des animaux est déterminée pour le bien ou pour le mal, à l'homme seul appartient le mélange, à condition de ne pas le penser comme un en-soi, mais de le rapporter aux décisions contradictoires de la volonté (*Pr Ref* I *Hyp* IV 109, 8ss). D'autre part, établir une *hylē* une et unique à l'origine de la création, c'est courir le risque de ne pas pouvoir expliquer la différenciation en genres et en espèces. Même Bardesane, qui paraît avoir eu le souci de préserver la liberté divine, n'a pas manqué de concevoir un dieu qui n'est pas le seul *ītyā* ni le créateur des premiers éléments; son dieu n'est, en effet, que l'organisateur des éléments qu'il fait acheminer vers une réconciliation, une liaison harmonieuse (*Pr Ref* II *Bard* 157,1-5), sans toutefois être capable de les former ou même de les détruire (*Pr Ref* II *Bard* 157, 13ss). Réfutant tout intermédiaire créateur, la solution éphrémienne est la création *ex nihilo* qui se réalise sans donné préexistant (*SdF* 2,413-417) et sans recours aux règles de l'art (*ūmānūtā*). Cette création transcende aussi tout enseignement (*yūlpānā*) qui suppose un apprentissage et un effort, caractères propres à l'activité créatrice humaine (*de Eccl* 45,22). En un mot, la création est un acte volontaire divin qui échappe à toute nécessité, un mystère qu'à l'instar du mystère de la génération du Fils, il est interdit de scruter et de représenter (*HdF* 45,9-10; *Parad* 5,1).

A la fin de ce parcours fort succinct, force nous est de procéder à une brève évaluation de la réponse d'Éphrem aux doctrines des adversaires. Nous ne prétendons pas le faire en détail, mais nous nous limitons à relever ce que la démarche éphrémienne a, dans son allure générale, de positif et de toujours valable, à savoir son optimisme face à des doctrines qu'on pourrait taxer de pessimisme. Cet

optimisme se révèle d'abord dans la conception d'une liberté humaine à l'image de la liberté divine, se jouant de tous les déterminismes physiologiques et cosmologiques et s'enracinant dans une capacité qu'a la personne humaine de se décider par elle-même. Une telle liberté, à laquelle la théologie éphrémienne attribue la possibilité non médiatisée de vaincre Satan et de maîtriser les désirs de l'âme et les plaisirs du corps, se trouve quelque peu surévaluée dans sa portée pratique. Un autre aspect de cet optimisme se dégage d'une conception du corps comme lieu de la personne, récusant toute tentative de la réduire à un lieu de l'involontaire ou de la nécessité. Cette insistance sur l'absence de toute médiation nécessaire qui passe par le corps et par l'acquiescement à une nécessité amène Éphrem à ne concevoir qu'une réceptivité positive, comprise uniquement comme un décentrement par en haut, à savoir par la Trinité, la loi et la vérité. Tout cela, bien sûr, est à comprendre et à situer dans le contexte polémique qui était celui d'Éphrem et qui le contraignait à faire valoir un aspect, parfois aux dépens des autres, pour contrebalancer un déterminisme trop accentué et rigide. Son optimisme est encore davantage souligné dans sa conception du mal et du péché comme l'oeuvre de la liberté humaine. En effet, Éphrem s'oppose à toute explication du péché par une affection satanique et par un corps troublé; il refuse même d'expliquer le mal par une extériorité ou une antériorité qui ne mettent pas en oeuvre la responsabilité de l'homme. Là aussi, il ne faut pas non plus trop accentuer la solution éthique d'Éphrem, qui, à plusieurs reprises, reconnaissait un mal dont le siège est le coeur humain. Mais cette nouvelle vérité d'un mal antérieur à toute intervention humaine constitue, pour ainsi dire, le revers dialectique de la réalité du mal en cause. Nous étant proposé de nous limiter à la perspective polémique, nous ne pouvons développer ici ce second aspect du mal, fort intéressant d'ailleurs, dans la pensée d'Éphrem.

Université Saint-Esprit
Kaslik (Liban)

Tanios Bou Mansour

OCP 50 (1984) 347-371

Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras

While the concept of the eucharist as 'offering' and 'sacrifice' continues to be an area of debate amongst systematic theologians, in an exploratory article entitled *Anaphoral Offering: Some Observations on Eastern Eucharistic Prayers*, Kenneth Stevenson alerted liturgists to the fact that little work had so far been undertaken on this subject, and in a preliminary survey of the material, urged the importance of the task not only for liturgical theology, but also for ecumenism.[1] This present study attempts to further our understanding of the development of anaphoral offering by closely examining the concepts underlying the East Syrian anaphoras — Addai and Mari, Nestorius, and Theodore the Interpreter. The method adopted has been to place each of these anaphoras in some historical context, and then to examine the terminology each uses. The study does not take into account the *kuššāpe* prayers, since these private prayers of the priest do not seem to belong to the earliest strata of the anaphoras. They are not mentioned by Narsai in his commentary in the 5th century, nor by Pseudo-George of Arbel in the 9th century, and they are absent from the *Mar Eša'ya* manuscript, which is our earliest manuscript of the anaphoras.[2] This does not necessarily mean that the *kuššāpe* are post-tenth century, and of no significance. However, they reflect a theology of the *ordained priesthood vis à vis* the eucharist, which is surely a subsequent development from the general underlying theology of an anaphora, which is of the *church vis à vis* the eucharist.

(1) K. W. Stevenson, *Anaphoral Offering: Some Observations on Eastern Eucharistic Prayers', Ephemerides Liturgicae* 94 (1980) pp. 209-228.

(2) W. F. Macomber, *The Oldest Known text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP 32 (1966) pp. 335-371, pp. 345-347.

1. Addai and Mari

Although the "original form"(3) or "common tradition"(4) of Addai and Mari continues to be the object of discussion, and various reconstructions have been offered, the text which has come down to us in the manuscript tradition remains reasonably fixed. The *Mar Eša'ya* text published by W. F. Macomber and dated by him as 10/11 century, is usually regarded as a fairly reliable text in most instances(5), and may now be evaluated by reference to the parallel text in Maronite *Sharar.*(6) While the problem of whether or not the anaphora underwent abbreviation in the time of Iso'yabh III continues to remain unsolved(7), there is little in the text of the anaphora which could not be given a third or even a second century dating(8). While some scholars have preferred to see a tripartite structure to the anaphora based upon the *ghānātā* and *qānōne* (surely these rubrical directions are to some degree artificial?), I have preferred to follow a bipartite structure, marked by the two doxologies.(9) The anaphora has five references to offering — one in the

(3) J. M. Sanchez Caro, *La anafora de Addai y Mari y la anafora maronita Sarrar: intento de reconstruccion de la fuente primitiva comun*, OCP 43 (1977), pp. 41-69; H. A. J. Wegman, *Pleidooi voor een Tekst van de Anaphora van de Apostelen Addai en Mari, Bijdragen* 40 (1979), pp. 15-43; Bryan D. Spinks, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the light of Maronite Sharar, Ephemerides Liturgicae* 91 (1977) pp. 146-161.

(4) Bryan D. Spinks, *Addai and Mari — The Anaphora of the Apostles: A Text for Students*, (= Grove Liturgical Study 24) Bramcote 1980; W. F. Macomber, *The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles*, in *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Washington 1982, pp. 73-88.

(5) W. F. Macomber, *The Oldest Known text*, (note 2 above).

(6) *Anaphorae Syriacae.* Vol. II Fasc. 3, Rome 1973.

(7) S. Hermiz Jammo, *Gabriel Qatraya et son Commentaire sur le liturgie Chaldéenne*, OCP, 32 (1966), pp. 39-52; Edward J. Kilmartin, *John Chrysostom's Influence on Gabriel Qatraya's Theology of Eucharistic Consecration, Theological Studies* 42 (1981), pp. 444-457; Bryan D. Spinks, *Addai and Mari and the Institution Narrative: The Tantalising evidence of Gabriel Qatraya, Ephemerides Liturgicae* 98 (1984) 60-67.

(8) J. Vellian, *The Anaphoral Structure of Addai and Mari Compared to the Berakoth Preceding the Shema in the Synagogue Morning Service, Mus* 85 (1972) pp. 201-223; Bryan D. Spinks, *The Original Form of the Anaphora*, (note 3 above).

(9) Bryan D. Spinks, *ibid.*

opening dialogue, one in the doxology marking the first part of the anaphora, and three references in the second part.

(1) The oblation (*qurbānā*) is offered (*metqarab*) to God the Lord of all.

This first reference occurs in the opening dialogue and is said by the priest. Unfortunately the authenticity — and therefore the precise significance — of this statement is uncertain. Robert J. Ledogar has suggested that since "Let us give thanks to the Lord" introduces the anaphora in all traditions except the Nestorian, "The oblation is offered to God the Lord of all" may be a later modification, and a similar view is suggested by A. Gelston.(10) W. F. Macomber subjected this entire section of the anaphora to a critical comparison with the dialogues of the Blessing of Baptismal Oil, Maronite *Sharar*, the Blessing of Water in James of Sarug, and that found in the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia, and concludes that it may originally have been merely the final phrase of a longer declaration of the meaning and intentions of the eucharistic prayer, which in the Nestorian tradition replaced "Let us give thanks to the Lord".(11) The reconstruction of the "original" form which he offers is not entirely convincing. In complete contrast, Louis Bouyer suggests that 'here we are touching upon a very ancient testimonial of the sacrificial sense given to the "eucharist" from the time when it was still simply expressed in the terminology of the Synagogue prayers'.(12) Thus, it is difficult to know whether we have here a very early reference to the eucharist as an oblation, or simply a later doctrinal statement which now heads this ancient anaphora.

In defence of it being an early reference, one may point to the *Didache*, where in chapter 14 the eucharist is referred to as a sacrifice (θυσια) with references to Malachi 1:11 and Matthew 5:23, without necessarily meaning the elements of bread and wine(13). It is

(10) Robert J. Ledogar, *Acknowledgment: Praise Verbs in the Early Greek Anaphoras*, Rome 1968, p. 27; A. Gelston, 'Sacrifice in the Early East Syrian Eucharistic Tradition', in a forthcoming Symposium, Durham University. I am grateful to Rev. A. Gelston for allowing me to see his script, which was being completed quite independently of my own. I am grateful for his permission to refer to it.

(11) W. F. Macomber, *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, OCP 37 (1971) pp. 55-84, pp. 58-65.

(12) L. Bouyer, *Eucharist*, ET Notre Dame, Indiana 1968, p. 305.

(13) A wide variety of explanations have been offered (!) as to its meaning,

also interesting that in the Old Syriac Gospels, Matthew 5:23-24, Προσφέρω is translated by *qrb*, and δῶρον by *qurbānā*, and in the second century it may well have been given a eucharistic interpretation[14]. Again, in the Syrian *Odes of Solomon*, 20:1-5 we find the following:

> I am a priest of the Lord,
> And Him I serve as a priest.
> And to Him I offer the offering (*mqareb na qurbānā*) of His thought.
> For His thought is not like the world, nor like the flesh,
> Nor like them who worship according to the flesh.
> The Offering of the Lord (*qurbāneh d'marya*) is righteousness
> And purity of heart and lips.
> Offer (*qareb*) thy inward being faultlessly
> And let not thy compassion oppress compassion;
> And let not thyself oppress anyone.[15]

Oblation here is clearly spiritual and ethical, and not the eucharist. However, in view of the usage of the Old Syriac Gospels, and the belief that the offering of Christ was the perfect offering (Hebrews 10:5-10) — of which the eucharist was a proclamation — the adoption of the *qrb / qurbānā* terminology for the eucharist could well have occured at an early date. It is also important to observe that in the anaphora in the *Apostolic Tradition*, and in the Strasbourg Papyrus Greek 254 which some recent studies have suggested is a *complete* early anaphora[16], the prayer itself regards the eucharist as an offering. The fact, therefore, that this terminology occurs in the dialogue, while unique to the East Syrian family, does not necessarily mean that it is a later innovation. Its precise meaning is another matter, and it is doubtful that we can be precise. Clearly it refers to what is happening and what is about to happen; the bread and wine have been placed on the holy table, and a prayer is about to be recited. The content of the prayer itself must to a certain extent determine the understanding of this statement in the dialogue.

(2) The second reference to offering occurs in the first doxology which concludes, "And for all your aids and graces towards us let us offer (*naseq*) to you glory, and honour, and thanksgiving and worship, now and at all times.", though these words are not actually given in the *Mar Eša'ya* text, which simply gives the introduction, "And for all".[17] The verb *slq*, raise up, or offer, is used in the Peshitta version of Hebrews 11:17, offering up (Προσέφερεν) of Isaac, and Hebrews 13:20 to render ὁ ἀναγαγὼν. In Addai and Mari, it is used to sum up the focus of the first part of the anaphora — an offering up of praise and thanks to the Name, revealed as Father, Son and Holy Spirit (Cf. Malachi 1:11; Matthew 28:17; *Odes of Solomon* 6:7; 19:2; 23:22) who created and redeemed mankind. Worship is offered by the angelic beings, and with them men also give thanks because of redemption through the incarnation.[18] Thus far the only *qurbānā* is one of praise offered (*naseq*) over bread and

---

often with dogmatic presuppositions. W. RORDORF and A. TUILIER, *La Doctrine des douze Apôtres*, (= SC 248), Paris 1978, regard the chapter as the work of a redactor. On the other hand, Joan Hazelden WALKER argued that the *Didache* could be pre-Marcan, and even pre-Pauline, and can see nothing un-Jewish in chapter 14: *Reflections on a New Edition of the Didache*, VC 35 (1981) pp. 35-42, and *A pre-Marcan dating for the Didache: Further thoughts of a liturgist, Studia Biblica 1978*, Sheffield 1980, pp. 403-411.

[14] New Testament commentators tend to regard the text as referring to Temple offering. E. SCHWEIZER, *The Good News According to Matthew*, London 1975, notes that verses 23-26 are in the second person singular, and perhaps were added later (p. 115). In a document written after the destruction of the Temple, one wonders whether there is already here an overt reference to the eucharist.

[15] J. H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon*, Missoula Montana, 1977, pp. 84-85.

[16] E. KILMARTIN, *Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers, Theological Studies* 35 (1974) pp. 268-287; W. H. BATES, *Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark*, in Bryan D. SPINKS (ed.), *The Sacrifice of Praise*, C.L.V., Rome 1981, pp. 107-119; H. A. J. WEGMAN, *Une Anaphore Incomplete?* in R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, pp. 432-450; G. J. CUMING, *The Anaphora of St. Mark: A Study in Development, Mus* 95 (1982) pp. 115-129 (read as a master theme at the Oxford Patristic conference, 1979). Cf. Bryan D. SPINKS, *A complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254, Heythrop Journal* 25 (1984) 51-55.

[17] Clearly the *Mar Eša'ya* text is an abbreviation, presupposing the doxology. This should caution against a simple acceptance of the *Mar Esa'ya* readings.

[18] Cf. 1 Corinthians 4:9. C. K. Barrett, noticing that only 'world' has a definite article, translates 'to the whole world, angels and men alike' and comments on Paul's thought: "*Angels* and *men* between them constitute the world's population." *The First Epistle to the Corinthians*, London 1968, p. 110. *Pace* E. C. Ratcliff, I have consistently argued that the sanctus is original in Addai and Mari and not an intrusion. This view is now shared by W. F. MACOMBER, in *The Ancient Form of the Anaphora...* (note 4 above) and T. J. TALLEY, *The Eucharistic Prayer: Tradition and Development*, in Kenneth STEVENSON (ed.). *Liturgy Reshaped*, London 1982, pp. 48-64.

wine for what the elements call to mind — the salvific work of God.

(3) In the *ghāntā* commemorating the upright and just fathers, these 'fathers' are described as those "who have been pleasing before you in the commemoration (*'uhdānā*) of the body and blood of your Christ which we offer (*mqarbīnan*) you upon this pure and holy altar as you have taught us". God is asked to remember the just fathers who have in the past been gathered around the altar. The thought here, following on from the first part of the anaphora, seems to be to associate the righteous dead with the praises of the angelic beings and with the living, and, as A. Gelston notes, is brought into only the loosest connection with the sacrifice either of the eucharist or the cross.[19] What is offered (*qrb*) upon this pure and holy altar (suggested by Matthew 5:23-24?), is the "commemoration of the body and blood of your Christ". The root *'hd*, commemorate, according to Ledogar, carries with it the understanding of proclamation;[20] the bread and wine would thus be understood as a proclamation of the body and blood of Christ — a visual and mysterious proclamation of redemption (showing forth the Lord's death). This is perhaps expounded further in the paragraph which follows. The originality and identity of this paragraph, which has no parallel in *Sharar*, has been much disputed, but it nevertheless explains the rite as "rejoicing and glorifying and magnifying and commemorating and praising and performing this great and dread mystery of the passion and death and resurrection of our Lord Jesus Christ". What is offered, therefore, is the performing of a rite which is a mystery, but which is done so in a context of offering up praise.

(4) In the epiklesis God is asked that the Holy Spirit may come and rest upon this "oblation" (*qurbānā*). Botte has argued convincingly — and Maronite *Sharar* seems to give confirmation — that the petition "bless and hallow it" is an interpolation from Nestorius and Theodore.[21] The earlier form seems to have asked for the Holy Spirit to rest on the oblation so that fruits of communion may be secured. In this context *qurbānā* refers to the elements of bread and wine.

[19] A. Gelston, (note 10 above).
[20] R. Ledogar, (note 10 above) p. 35.
[21] B. Botte, *L'Épiclèse dans les liturgies syriennes orientales, Sacris Erudiri* 6 (1954) pp. 48-72.

(5) The final doxology again offers up (*masqīnan*) thanksgiving and worship. The thought here seems to be that through the blood of Christ, redeemed men can see God face to face, and offer worship.

In summary, Addai and Mari sees the eucharist as an oblation (*qurbānā*). There may well be some correlation here between *qurbānā* and δῶρον (Matthew 5:23-24; Mark 7:1; Cf. δῶρα in the anaphoras of St. Basil and St. John Chrysostom[22]). The *qurbānā* consists of praise and thanksgiving for redemption. Redemption has been gained by the death of Christ, who left an example for the Church to perform. This example is the mystery of redemption, and is a commemoration (proclamation) of the body and blood of Christ, which witnesses not only to the sacrifice of the cross, but is also a mystery of the passion and resurrection. The Holy Spirit rests on this oblation so that redemption gained by Christ may be imparted through this commemoration. The whole action — praise and commemoration — is offered by the Church to the Name. The reference to giving thanks with open mouths and uncovered faces (Cf. Psalm 51:15; 2 Cor. 3:18; Rev. 22:3-4) indicates that the offering is in close association with the worship of heaven — of the angelic beings, and the eternal priesthood of Christ. Where offering verbs are used, *qrb* is used for the commemoration of the body and blood of Christ, whereas *slq* is used for verbal praise. This may indicate — though it is impossible to be precise — that the reference in the opening dialogue which uses the verb *qrb*, whether early or late, refers to the eucharistic action i.e. the rite of commemorating with the bread and wine. Yet, just as "Let us give thanks" in other anaphoras includes offering within the anaphora, so in Addai and Mari, "The oblation is offered to God the Lord of all" includes praise and thanksgiving within the anaphora.

2. The origin of the anaphoras of Nestorius and Theodore

The origin and authorship of these two anaphoras remain to some extent shrouded in mystery. However, since their origin may

[22] For a discussion on the similarities between Addai and Mari, see W. E. Pitt, *The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil, Journal of Ecclesiastical History* 12 (1961) pp. 1-13.

explain any differences in terminology and theology of eucharistic offering to that of Addai and Mari, we must give some consideration to this prior question.

It is practically certain that, despite their titles, the composition of these Nestorian anaphoras has nothing to do with either Nestorius or Theodore of Mopsuestia. Nestorian they almost certainly are, for although they do not emphasise an obvious Nestorian christology, they appear to have been compiled after the East Syrian Church had espoused the teachings of the deposed bishop Nestorius, and the writings of his mentor, Theodore of Mopsuestia.

One source of information comes from Leontius of Byzantium. Writing c. 531 AD, about Theodore, he says:

> He also dared to add another evil, not second to those we have spoken of. He concocted another anaphora besides that which had been handed down to the churches by the Fathers: he had neither respect for that of the apostles, nor for that which was written by the great Basil in the Spirit Himself, judging this worthy of esteem. In which anaphora he filled the rite with blasphemies (for they were not prayers). (23)

While it has been pointed out that the context would fit Nestorius rather than Theodore(24), it does affirm that an anaphora was composed quite deliberately, and that it post-dates the anaphora of the (Twelve) Apostles (we assume an earlier version of Greek Chrysostom)(25) and that of St. Basil (Byzantine Basil). Leontius knew that the anaphora was attributed by the Nestorians to one of their founding fathers.

A second source of information is provided by the headings to these anaphoras found in some manuscripts, though they are relatively late. The heading of the anaphora of Nestorius in the Cambridge University Library Ms. ADD 1984 (Alqosh 1707 AD.) is as follows:

> By the grace of God we begin to write the Hallowing (quddaša) of my Lord Nestorius, Patriarch of Byzantium, the martyr, but not unto blood, and persecuted for the truth of Orthodox praises. Mar Abbas the Great, the Catholicos of blessed memory, when he went up to Rome, (Constantinople) translated the Hallowing of Mar Nestorius from Greek into Syriac and established all things, as Mar John the Catholicos indicates in the mimra which he composed on the Fathers.

And the anaphora of Theodore:

> In the power of our Lord Jesus Christ we begin to write the Hallowing of my Lord Theodore, the Interpreter of godly books, which Mar Abbas the Catholicos set forth and translated from Greek into Syriac when he went up to Rome (Constantinople), and he translated it with the help of Mar Thomas the doctor, of Edessa.

Similar headings are found in Cambridge University Library Mss, ADD 2046A and ADD 2046B (Nestorius only), and British Museum Ms. ADD. 7181. If these headings are anything more than worthless legend — and the internal evidence seems to give them partial vindication — then they too imply a West Syrian Greek origin for Nestorius and Theodore. The mention of Mar Abbas the Great and Mar Thomas of Edessa gives a clue to a possible dating. The former was Catholicos between the years 540 and 552 AD, and Mar Thomas of Edessa died in 533 AD. A date in the second or third decades of the sixth century perhaps suggests itself.

However, this picture is complicated by two further factors. In the first place, regarding dating, Narsai seems to presuppose the existence of an anaphora or anaphoras of the type represented by Nestorius and Theodore rather than Addai and Mari. While it may be that Narsai's Homily XVII has been edited, the recent survey by Jammo suggests that it is, nevertheless, mainly the work of Narsai.(26) It has been alleged that the anaphora underlying Narsai's comments corresponds neither to Nestorius nor to Theodore, but was therefore another Nestorian anaphora of a related type.(27)

(23) LEONTIUS of Byzantium, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, PG LXXXVI, 1386c.

ΙΘ'. Τολμᾷ καὶ ἕτερον κακὸν τῶν εἰρημένων οὐ δεύτερον. Ἀναφορὰν γὰρ σχεδιάζει ἑτέραν παρὰ τὴν πατρόθεν ταῖς Ἐκκλησίαις παραδεδομένην, μήτε τὴν τῶν ἀποστόλων αἰδεσθεὶς, μήτε δὲ τὴν τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἐν τῷ αὐτῷ Πνεύματι συγγραφεῖσαν, λόγου τινὸς κρίνων ἀξίαν· ἐν ᾗ Ἀναφορᾷ βλασφημιῶν (οὐ γὰρ εὐχῶν) Τελετήν ἀπεπλήρωσεν·

(24) G. KHOURI-SARKIS, *L'origine syrienne de l'anaphore byzantine de saint Jean Chrysostome, L'Orient Syrien* 7 (1962) pp. 3-68, p. 7, note 8.

(25) *Ibid.*

(26) S. Hermiz JAMMO, *La Structure de la messe Chaldéenne du Début jusqu'à l'Anaphore. Etude Historique*, (= OCA 207), Rome 1979, pp. 13-25.

(27) E. C. RATCLIFF, *A Note on the Anaphoras described in the Liturgical Homilies of Narsai*, in J. N. BIRDSALL and R. W. THOMSON (eds.), *Biblical and Patristic*

However, there is no necessity for an East Syrian theologian of the fifth century to quote from anaphoras with the accuracy demanded by twentieth century liturgical scholarship; furthermore, if Narsai was commenting upon the anaphora *in general*, when his Church used at least three, then it is understandable that his comments do not correspond exactly to the contents of one particular anaphora. (Western liturgical scholars, until recently used to only a single *canon missae* or Prayer of Consecration, seem to have overlooked the problem facing commentators of traditions where several anaphoras were in regular use.) Indeed, Narsai seems to switch with considerable ease between parts of Nestorius and parts of Theodore. Thus, 'For when the time of the passion of the Lifegiver of all was arrived, He ate the legal passover with His disciples'(28), seems to allude to the Narrative of Institution in Nestorius, "For when the time came when he should be betrayed for the life of the world, after He had kept the Passover with His disciples according to the law of Moses...", whereas 'He commends the priests and periodeutae and deacons; and he entreats that they may be in holiness and purity.'(29), only has a parallel in Theodore: "And for all our fathers the bishops and periodeutae and priests and deacons who are in this ministry of truth, that they may stand and minister before thee purely and worthily and holily...". If therefore, as seems likely to the present writer, Narsai knew Nestorius and Theodore, then it suggests that these anaphoras were in existence in some form in the fifth century.

A final complicating factor is the relationship between Nestorius and Theodore. Nestorius, as has been pointed out by Botte(30), and the careful analysis of Bayard Jones(31), is a skilful conflation of both St. Basil and Greek Chrysostom (or Twelve Apostles), and Addai and Mari. Botte writes:

Studies in Memory of Robert Pierce Casey, Freiburg and New York 1963, pp. 235-249.

(28) R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, (= Texts and Studies VIII) Cambridge 1909, p. 16.

(29) *Ibid.*, p. 18.

(30) B. Botte, *Les Anaphores Syriennes Orientales*, in *Eucharisties d'Orient et d'Occident* 2 Paris 1970, pp. 7-24.

(31) Bayard H. Jones, *The Formation of the Nestorian Liturgy, Anglican Theological Review* 48 (1966) pp. 276-306.

> La comparaison entre l'anaphore de Nestorius et celle de S. Jean Chrysostome nous permet d'y apporter certains correctifs. La parenté entre les deux textes saute aux yeux. Si nous prenons, par exemple l'action de grâces, Chrysostome se retrouve mot à mot dans Nestorius; mais dans ce dernier il s'y ajoute des développements repris en grande partie à l'anaphore byzantine de S. Basile. D'autre part, Nestorius a gardé des éléments propres à la tradition syrienne orientale. Ainsi son épiclèse n'est autre que celle d'Addaï, mais avec une longue interpolation empruntée à Chrysostome, avec l'incise caractéristique; «en les (= le pain et le vin) changeant par ton Saint-Esprit».(32)

G. Wagner also acknowledges the dependence of Nestorius on Chrysostom, though he suggests an early sixth century date at Constantinople.(33) The question of Theodore is far less certain. Wagner believes that it is an East Syrian adaptation of the anaphora upon which Theodore of Mopsuestia comments in his catechetical homilies.(34) Yet at the same time Theodore seems dependent upon Addai and Mari. It may be that Theodore is in fact a compilation based not on an anaphora of Theodore, but upon his catechetical homilies, with material from Addai and Mari, and possibly even Nestorius; it may well owe its existence to the fact that Nestorius was too lengthy.(35) In considering the terminology and theology of eucharistic offering in these two anaphoras, we shall bear in mind the following probable (Nestorius) and possible (Theodore) derivations:

Sources	Anaphora
Addai and Mari St. Basil Twelve Apostles/Earlier Greek Chrysostom	Nestorius
Catechetical homilies of Theodore Addai and Mari (Nestorius?)	Theodore

3. Offering in Nestorius

(1) The dialogue expands the reference to oblation found in Addai and Mari, but this statement is complicated by the fact that the

(32) B. Botte, *Les Anaphores Syriennes Orientales* (note 30 above) p. 11.

(33) G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 59) Munster 1973, pp. 63-72.

(34) *Ibid.*, pp. 51-63.

(35) Bayard H. Jones, *The History of the Nestorian Liturgies, Anglican Theological Review* 46 (1964) pp. 157-176.

Mar Eša'ya text has a less expanded formula than that of the rest of the manuscript tradition, represented by the Urmiah edition. The *Mar Eša'ya* text has:

> The living and reasonable oblation of our first-fruits, and the unslain sacrifice of the Son of our race, our kinsman, for all created things to their utmost bound, is offered to God the Lord of all. (36)

Apart from the words "our kinsman", and with the addition of "the unslain *and acceptable* sacrifice", this is the same formula as that found in the other manuscripts for Theodore. The Urmiah version of this formula in Nestorius is:

> The living and reasonable oblation of our first-fruits, and the unslain and acceptable sacrifice of the Son of our race, which the prophets figured in a mystery, and the apostles proclaimed openly, and the martyrs bought with the blood of their necks, and the doctors expounded in the churches, and the priests sacrificed upon the holy altar, and the holy Levites bare upon their arms, and the nations partook of for the pardon of their debts, and for all created things to their utmost bound is offered to God, the Lord of all.

This would seem to indicate that the opening formulae have undergone later expansion, or it could indicate a certain fluidity regarding the opening formulae of Nestorius and Theodore. (37) It is significant that, if these anaphoras were compiled from West Syrian sources, the authors did not take over the dialogue of the Greek sources. May this not suggest that the basic formula, "The oblation is offered to God the Lord of all", was so firmly embedded in East Syrian tradition that the compilers dared not replace it, but chose to expand it? Nevertheless, the expansion is an interesting and considerable theological qualification of the short formula in Addai and Mari. The *qurbānā* is "living and reasonable" (Rom. 12:1), of our first-fruits (Jesus — 1 Cor. 15:20,23), and also the "unslain (and acceptable) sacrifice (*debḥā la' dabai'a' (waqebla')*) offered (*metqarab*) to God. However, this formula seems to be a theological summary of the prayer and action.

(2) In the first *ghāntā* we have three sacrificial references, all

(36) I am grateful to Dr. W. F. Macomber for kindly supplying me with transcripts of the *Mar Eša'ya* texts of Nestorius and Theodore.

(37) There is also the possibility that the *Mar Eša'ya* manuscript has abbreviated the text.

apparently concerned with verbal praise though with ritual overtones.

> (a) Do thou, my Lord, give us utterance in opening our mouths, that we may offer (*nqareb*) to thee with a contrite heart and humble spirit, the spiritual fruit of our lips, even a reasonable service.

Here Ephesians 6:19 has been woven together with words from St. Basil:

> καὶ σοὶ προσφέρειν ἐν καρδίᾳ συντετριμμένῃ καὶ πνεύματι ταπεινώσεως τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν.

> (b) Now to Thee and to thy only begotten Son and to the Holy Spirit we offer (*masqīn*) continual praise without ceasing, because all things are Thy work.

While this echoes the doxology of Addai and Mari, it also echoes St. Basil. Bayard Jones points out that the reading of the manuscripts, 'Thy work' may be rendered 'Thy servants' with only a change in pointing. (38)

> παρ' οὗ πᾶσα κτίσις λογική τε καὶ νοερὰ δυναμουμένη σοὶ λατρεύει καὶ σοὶ τὴν ἀΐδιον ἀναπέμπει δοξολογίαν ὅτι τὰ σύμπαντα δοῦλα σά.

> (c) and we give Thee thanks for this service (*tešmeštā*) and we beseech thee to accept (*tqablīh*) it at our hands.

This seems to have been borrowed from Chrysostom:

> εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ ὑπὲρ τῆς λειτουργίας ταύτης ἣν ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν δέξασθαι.

Λειτουργίας may refer to verbal praise, but it more probably refers to the performance of the eucharist itself.

(3) (a) The second *ghāntā*, following the Sanctus, gives praise for the work of Christ, and leads into the institution narrative with the statement that 'he left us the commemoration (*'uhdānā*) of our salvation, this mystery (*'rāzā*) which we offer (*mqarbīnan*) before Thee'. This is very close to Addai and Mari — the commemoration of the body and blood of Christ which is offered upon the pure and holy altar, and later termed a mystery. However, once again the phraseology seems to have been influenced by St. Basil:

> κατέλιπεν δέ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα ἃ προτεθείκαμεν κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς·

(38) Bayard H. Jones, *The Formation of the Nestorian Liturgy* (note 31 above) p. 285.

Of interest here, however, is that while Basil offers (Προτεθείκαμεν) in the past tense, presumably referring back to the placing of bread and wine on the altar([39]), Nestorius, using participle and pronoun, expresses a present tense, suggesting that offering is taking place in the action in the anaphora. Furthermore, the offering seems to be connected with the recital of the words of institution. The institution is described as Christ's own passover (surely a sacrificial connotation), which 'we keep for His commemoration as He committed it unto us until He be revealed from heaven'. It is, therefore, this commemoration, which is a mystery, which is being offered.

(b) The *ghāntā* concludes with further offering (*naseq*) of praise, honour, confession and adoration.

4. In the *ghāntā* after the institution we find three references to offering.

> (a) We offer (*mqarbīnan*) unto thee this sacrifice (*debḥā*) living and holy and acceptable and glorified and awful and exalted and spotless for all creatures and for the holy apostolic catholic church, ...

This combination of terminology, some of which is gleaned from Romans 12:1, and Hebrews 9:14; 12:28, does not have an exact parallel in our present texts of St. Basil or St. John Chrysostom. Chrysostom, prior to the epiklesis, reads:

> Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν

Which is repeated before the intercessions. Syriac Twelve Apostles reads at the intercessions:

> Therefore we offer (*mqarbīnan*) to thee, Lord almighty, this rational sacrifice (*debḥtā*) for all men, for your catholic church, ...

Bayard Jones suggested that St. James was a source here — Προσφέρομέν σοι, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, in the anamnesis([40]), but it is more likely that the compiler followed basic ideas found in West Syrian sources without recourse to St. James, and has developed it in his own way, with a number of adjectives which is a characteristic of his style. However, it is note worthy that now the term sacrifice (*debḥā*) rather than simply *qurbānā* has been introduced into the anaphora itself.

([39]) So STEVENSON, *Anaphoral Offering* (note 1 above) p. 212.

([40]) Bayard H. JONES, *The Formation of the Nestorian Liturgy* (note 31 above) p. 294.

> (b) And for thy frail servant whom thou hast by thy grace made worthy to offer (*lamqarābu*) before thee this oblation (*qurbānā*).

St. Basil seems to have been an inspiration:

> Μνήσθητι Κύριε κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος· συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον καὶ μὴ διὰ τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας κωλύσῃς τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ἀπὸ τῶν προκειμένων δώρων.

(c) The *ghāntā* concludes with offering (*naseq*) of praise and confession.

5. The final *ghāntā* continues the intercessions, and contains two further references to offering.

> (a) We beseech thee, my Lord, and we make supplication before thee; that thou wilt remember over this oblation (*qurbānā*) the fathers and patriarchs, prophets and apostles ...

This is reminiscent of Addai and Mari, but also of Chrysostom:

> Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων πατέρων πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων.

(b) The epiklesis:

> And may the grace of the Holy Spirit come, O my Lord, and may He dwell and rest upon this oblation (*qurbānā*) which we offer (*mqarbīnan*) before thee. May He bless and consecrate it and make this bread and this cup to be the Body and Blood of our Lord Jesus Christ; ...

Botte points out that Nestorius follows the form of Addai and Mari, but the compiler has also expanded it from St. Basil:([41])

> καὶ προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν ἅγιε ἁγίων εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ εὐλογῆσαι αὐτὰ καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι. Τὸν μὲν ἄρτον.

It would appear, therefore, that while Nestorius may be a skilful conflation of St. Basil and a version of St. John Chrysostom (Twelve Apostles), the offering terminology is mainly derived from the former. Much of the theology of offering is simply an amalgam of those ideas found in the Greek West Syrian sources. Thus, in the terminology of St. Basil, there is offering of verbal praise and thanksgiving, described in terms of Hebrews 13:14 and Romans 12:1,

([41]) BOTTE, *Les Anaphores Syriennes orientales* (note 30 above) p. 11.

which is offered up in praise to the Trinity, and includes thanksgiving for the whole liturgical service (Chrysostom). Following Basil, the commemoration of our salvation is offered. It is at this point that the anaphora develops a different theology to that of the Greek sources. The West Syrian sources have the sequence — anamnesis, epiklesis and intercessions. According to Dr. Stevenson, in Chrysostom the offering is "firmly in the anamnesis, linking the offering with prayer, in epiklesis and intercession".(42) In Basil offering is also found in the anamnesis, epiklesis and intercessions, though in the latter offering is in the past tense, and seems to refer back to the offertory.(43) Nestorius, however, retains the sequence of Addai and Mari — intercession, epiklesis, doxology, and in so doing, has changed the emphasis. The offering of the eucharistic elements appears to be closely linked with the recital of the institution narrative; there is no anamnesis of the West Syrian type. The offering, which is in the present tense, is made as the Words of institution are introduced (described as a commemoration of salvation), and, after their recital, but before the epiklesis, the elements are described as a sacrifice (*debḥā*), and it is offered for all creatures and the church. The sacrifice is not connected with the epiklesis. The Spirit is asked to come on the oblation in order to make the elements the body and blood of Christ *after* the intercessions. Thus in Nestorius we have the following general pattern:

> Offering of praise (*nqareb, masqīn*)
> Offering of the commemoration of our salvation (*mqarbīnan*) which is performed by the recitation of that salvation as recorded in the institution.
> Pleading the sacrifice (*debḥā*) (death of Christ) which is commemorated.
> Petition for the Spirit to make the oblation life-giving to those who receive it.

4. Offering in Theodore the Interpreter

(1) The dialogue seems to belong to a 'floating' tradition; the *Mar Ešaʿya* text simply has the same as Addai and Mari, while the Urmiah edition, as noted above, gives a version similar to the *Mar*

(42) Stevenson, *Anaphoral Offering* (note 1 above) p. 212.
(43) *Ibid.*

Ešaʿya formula for Nestorius. Perhaps this suggests that Theodore was indeed compiled to give a shorter anaphora than Nestorius, and no new dialogue was composed for it. However, whatever may be the ultimate origin and relationship of these versions of the dialogue, Theodore, like Nestorius, contains the words *qurbānā, debḥā* and *metqarab*.

(2) (a) The first and second *ghānātā* after the dialogue, between which occurs the sanctus, are concerned with an offering of praise. While Addai and Mari and Nestorius imply that the sanctus is offered as praise with the angelic beings, Theodore explicitly makes it so:

> And Thou hast, my Lord, in Thy grace, made even the feeble race of mortal man worthy to offer (*nasqun*) glory and honour, with all the companies of those on high, to thy Almighty sovereignty, even with those who at all times before the majesty of Thy holiness raise their voice to glorify Thy glorious Trinity which in three Persons co-equal and undivided is confessed, ... (sanctus) ... we offer (*masqīnan*) praise and honour and confession and adoration, to the Father and to the Son and to the Holy Spirit ... before Thy great and awful Name we kneel and adore, and with us all the companies of those above praise and give thanks for Thy unspeakable grace.

While F. E. Brightman and G. Wagner have suggested that the anaphora of Theodore could be the work of Theodore of Mopsuestia(44), this explicit linking of the earthly praise of the church with the celestial worship may well have been suggested to a compiler by the catechetical lectures of Theodore:

> The right praises of God consist in professing that all praises and all glorifications are due to Him, inasmuch as adoration and service are due to Him from all of us; ... He asserts that praises and glorifications are offered at all times, and before all other (beings), to this eternal and divine nature, by all the visible creatures and by the invisible hosts ... He makes mention also of the seraphim, as they are found in the Divine Book singing praise which all of us who are present sing loudly in the Divine song which we recite, along with the invisible hosts, in order to serve God. We ought to think of them and to offer a thanksgiving that is equal to theirs.(45)

(44) F. E. Brightman, *The Anaphora of Theodore, Journal of Theological Studies* 31 (1930) pp. 160-164; G. Wagner, *Der Ursprung der Chrisostomusliturgie*, Munster 1973.
(45) A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (= Woodbrooke Studies 6), Cambridge 1933, pp. 100-101.

This specific praise of the angels seems to take the place of the reference to 'offering of the fruit of lips' in Nestorius, and is more akin to the sense of Addai and Mari.

(b) In the second *ghāntā*, as part of the recital of salvation in Christ, Hebrews 9:14 and Colossians 1:18, 20, are joined together:

> who through the eternal Spirit offered (*qareb*) himself without spot to God, and hath sanctified us by the offering (*qurbānā*) of His body once, and made peace by the blood of His cross.

(c) The words of institution carefully articulate the link between the offering of the body of Christ once, and the eucharist as an offering. The Last Supper is described thus:

> ... he performed this great and holy and divine mystery, taking the bread ...
> And as we have been commanded, so we thy weak and frail and miserable servants have come together, that by permission of thy grace we may perform this great and awful and holy and divine mystery, wherein was great salvation (wrought) for the whole race of man;

At the conclusion of this *ghāntā*, praise, thanksgiving, honour and adoration are offered (*masqīnan*).

(3) The third *ghāntā*, following the narrative of institution, introduces intercession linked with offering:

(a) Adoration is given for being made worthy to administer (*lamšamašu*) before God this awful and divine service (*tešmešā*) for the salvation of our lives.

> (b) we offer (*mqarbīnan*) before thy glorious Trinity, with a contrite heart and humble spirit this living and holy and acceptable sacrifice (*debḥtā*), the mystery of the Lamb of God which taketh away the sin of the world.
> (c) that in Thy pitifulness this pure and holy oblation (*qurbānā*) may be accepted in which thou wast well pleased and reconciled regarding the sins of the world.

Here the offering is carefully linked with the performing of the mystery, and the performing is carefully defined as a service for our salvation — the sacrifice, or mystery of the Lamb which taketh away the sin of the world. A careful link is made between the cross, the Last Supper and the continued performing of the rite.

(d) In the same *ghāntā*, this identity or link having been established, the oblation (*qurbānā*) is offered (*metqarab*) (this occurs twice) for a series of motives in intercession.

(e) The whole rite can be described as a sacrifice of praise (*debḥā dᵉtawdita*) which is the reasonable fruit of lips (cf. Hebrews

13:15) which is "as a good memorial before Thee of the righteous of old time".

(4) In the epiklesis, the Spirit is asked to come upon the oblation (*qurbānā*); the epiklesis of Theodore is nearer to the form in Addai and Mari than Nestorius, and omits the words 'which we offer' found in the latter.

The theology of offering in Theodore is far more clearly and logically expressed than in Nestorius. First there is an offering of praise which is explicitly united with the angelic offering of the sanctus. The one offering of Christ was performed as a mystery at the Last Supper; the church continues to perform the same mystery, and that mystery is a service, a sacrifice and an oblation which is then firmly linked with intercessions. The whole can be described as a sacrifice of praise, the reasonable fruit of lips, suggesting that the service, or mystery, is a proclamation of the sacrifice of Christ. Finally, as in Nestorius, the Holy Spirit is invoked upon the oblation so that it might be life-giving to those who receive it.

5. The East Syrian Theologies of Offering

From this survey of anaphoral offering in these three East Syrian eucharistic prayers, several interesting and significant observations can be made.

First, regarding terminology (see table), generally the East Syrian anaphoras reserve the verb *'aseq* (Aph'el of *slq*) for offering in connection with praise, and *qareb* (Pa'el of *qrb*) for offering in connection with the eucharistic action. An exception to this is found in Nestorius, where *nqareb* is used for the spiritual sacrifice of the fruit of lips. However, the compiler appears to have been drawing on St. Basil, where the verb is Προσφερω. It should be noted, however, that the reference in St. Basil does have ritual overtones. The noun used in the East Syrian anaphoras is *qurbānā*. Judging from the Old Syriac Gospels, *qurbānā* may be regarded as an equivalent to δῶρον, and is therefore akin to δῶρα found in St. Basil and St. John Chrysostom. In Nestorius and Theodore the term *debḥā* (feminine *debḥtā* in Theodore), sacrifice, is introduced, though apart from the opening dialogue, only after the recital of the institution narrative. This terminology and its context allows other observations to be made.

TABLE OF OFFERING TERMINOLOGY IN THE EAST SYRIAN ANAPHORAS

	ADDAI AND MARI	*NESTORIUS*	*THEODORE*
DIALOGUE	qurbānā ... metqarab	qurbānā . . . debḥā . . . metqarab	qurbānā . . . debḥā . . . metqarab
GHĀNTĀ 1		nqareb masqīn tešmešā . . . tqablīh	 nasqun
SANCTUS (QĀNONĀ)			
GHĀNTĀ 2		'rāzā . . . mqarbīnan (Institution Narrative)	masqīnan qareb . . . qurbānā (Institution Narrative)
DOXOLOGY (QĀNONĀ)	naseq	naseq	masqīnan
GHĀNTĀ 3	'uhdānā ... mqarbīnan qurbānā (Epiklesis)	mqarbīnan . . . debḥā lamqarābu . . . qurbānā	lamšamašu . . . tešmešā mqarbinan . . . debḥtā qurbānā . . . netqabal metqarab qurbānā metqarab qurbānā debḥā d^{e}tawdita qurbānā (Epiklesis)
DOXOLOGY (QĀNONĀ)	masqīnan	naseq	
GHĀNTĀ 4		qurbānā qurbānā . . . mqarbīnan (Epiklesis)	
DOXOLOGY (QĀNONĀ)			

It would seem legitimate to draw a distinction between Addai and Mari on the one hand Nestorius and Theodore on the other. The occurrence of *qurbānā . . . metqarab* in the dialogue of Addai and Mari would seem to be not so much an offertory prayer(46), as a statement of how the eucharistic action was understood. There is no necessity to conclude that it replaced an earlier "Let us give thanks to the Lord", for all anaphoras which contain the latter still

(46) *Cf.* STEVENSON, *Anaphoral Offering* (note 1 above) p. 221, though he too questions the suggestion.

regard the eucharist as an offering. In Addai and Mari it seems to refer to the whole eucharistic action — placing the bread and wine on the altar, the recitation of the eucharistic prayer, which is making the commemoration of the body and blood of Christ, and culminating in communion. Indeed, in addition to praise, what Addai and Mari actually offers in the text which has come down to us is "the commemoration of the body and blood of Christ". Dr. Stevenson seems to be correct when he sees the oblation as unitive, without sequence or development(47); oblation in this anaphora is left undeveloped.

However, the same conclusion cannot be made for Nestorius and Theodore. Whatever may be the meaning of the dialogue reference in Addai and Mari, in Nestorius and Theodore it seems best understood as a doctrinal summary of the anaphora. In the anaphoras themselves, we would suggest that a clear sequence of development is to be found. In Nestorius this is clouded slightly by the fact that so much of the offering terminology has been lifted from Greek West Syrian anaphoras. Nevertheless, there is a sequence: The offering of praise; the offering of the mystery, which is associated with the recital of the institution narrative; and then pleading this mystery of the passion and death in the intercessions. Only after the intercessions — the pleading of the sacrifice of Christ — is the Spirit invoked to make the oblation life-giving to those who are to receive it. This sequence is even more logically expressed in Theodore. Praise is offered, and this clearly includes the sanctus. The one offering of Christ is celebrated by performing the rite, and there is a clear link between the one sacrifice of Christ, the mystery of the Last Supper, and the performing of that mystery in the church's eucharist. It can be described as a sacrifice and oblation, and is pleaded in the intercessions. Again, only after the death is pleaded is the Spirit invoked to make the oblation life-giving to the communicants.

The sequence of thought in Nestorius and Theodore entails the structure of the anaphora being that which is distinctly East Syrian — institution narrative — (anamnesis) intercessions — epiklesis. The question which poses itself from this is: If Nestorius and Theodore were compiled after West Syrian models (this applies more to

(47) *Ibid.*, p. 227.

Nestorius than Theodore), why was the West Syrian pattern — institution narrative — anamnesis — epiklesis — intercessions — abandoned?

One answer may be that since in Addai and Mari the epiklesis was at the end of the prayer, this was so established in East Syria that the compilers of the Nestorian anaphoras dared not break such a tradition. Yet, clearly, the Maronite community shared no such fettish about the position of the epiklesis, happily using its version of Addai and Mari, *Sharar*, alongside many anaphoras of the West Syrian pattern. The Egyptian Church also used West Syrian anaphoras alongside its own. One wonders whether in fact, in view of the sequence of ideas of offering in Nestorius and Theodore, the change of anaphoral pattern was deliberate, and was connected with the concept of eucharistic offering. Could it be that behind these two Nestorian anaphoras and their structure is a theology suggested by the catechetical lectures of Theodore of Mopsuestia?

Theodore describes the eucharist as performing symbolically the remembrance of the death of Christ.(48) Indeed, when the deacons carried out the bread and wine, so Theodore explains, they place it on the altar for a complete representation of the passion.(49) Theodore seems to dwell on this representation of the passion and death — a remembrance of the sacrifice.

> Indeed, He (our Lord) gave us the bread and the cup because it is with food and drink that we maintain ourselves in this world, and He called the bread 'body' and the cup 'blood', because, as it was His Passion that affected His body which it tormented and from which it caused blood to flow, He wished to reveal, by means of these two objects through which His Passion was accomplished, and also in the symbol of food and drink, the immortal life, in which we expect to participate when we perform this Sacrament from which we believe to derive a strong hope for the future benefits.(50)

Again,

> We must first of all realise that we perform a sacrifice of which we eat. Although we remember the death of our Lord in food and drink, and although we believe these to be the remembrance of his Passion

(48) A. MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer* (note 45 above) pp. 74, 99, 103.

(49) *Ibid.*, p. 86.

(50) *Ibid.*, pp. 74-75.

> — because He said: 'This is my body which is broken for you, and this is my blood which is shed for you' — we nevertheless perform, in their service, a sacrifice; and it is the office of the priest of the New Testament to offer this sacrifice, as it is through it that the New Covenant appears to be maintained. It is indeed evident that it is a sacrifice, but not a new one and one that (the priest) performs as his, but it is a remembrance of that other real sacrifice (of Christ).(51)

Theodore also notes that the sacrifice may be pleaded for the living and the dead:

> The priest performs Divine service in this way, and offers supplication on behalf of all those of whom by regulation mention is to be made always in the Church; and later he begins to make mention of those who have departed, as if to show that this sacrifice keeps us in this world, and grants also after death, to those who have died in the faith, that ineffable hope which all the children of the Sacrament of Christ earnestly desire and expect.(52)

However, Theodore has a particular christological concern regarding the explanation of the epiklesis. Commenting on the function of the Spirit Theodore states:

> Indeed, even the body of our Lord does not possess immortality and the power of bestowing immortality in its own nature, as this was given to it by the Holy Spirit; and at its resurrection from the dead it received close union with Divine nature and became immortal and instrumental for conferring immortality on others.(53)

This christology Theodore applies directly to the epiklesis. Thus, describing the eucharist as representing the passion, he explains:

> It is, therefore, with justice that the same thing is done here with the body which lies on the altar, and which is holy, awe-inspiring and remote from all corruption; a body which will very shortly rise to an immortal nature.(54)

And, explaining the epiklesis:

> Indeed, the body of our Lord, which is from our own nature, was previously mortal by nature, but through the resurrection it moved to an immortal and immutable nature. ... In this same way, after the Holy Spirit has come here also, we believe that the elements of bread and wine have received a kind of anointing from the grace that comes

(51) *Ibid.*, p. 79, cf. p. 80.

(52) *Ibid.*, p. 105.

(53) *Ibid.*, p. 75.

(54) *Ibid.*, pp. 86-87.

> upon them, and we hold them to be henceforth immortal, incorruptible, impassible, and immutable by nature, as the body of our Lord was after the resurrection(55).

Theodore was of course commenting upon a rite which was of the West Syrian type, with the structure of narrative — anamnesis — epiklesis — intercessions. However, when such a theology of the epiklesis is applied strictly, it might appear (as Cyril of Jerusalem suggests(56)) that the life-giving body of Christ is being offered and pleaded in the intercessions, and not the commemoration of the passion and death. Perhaps it is not too fanciful to suggest that someone with a particular interest in the theology of Theodore — as presumably the compilers of the two Nestorian anaphoras had — might find it more logical to express Theodore's ideas by pleading the passion in the intercessions after the institution narrative, and by leaving the 'resurrecting' of the body until the end of the prayer. The life-giving body was not needed for intercession, but for communion to impart immortality. Whatever the merits of this suggestion, Nestorius and Theodore do have a particular theology of offering which is formulated differently to the West Syrian anaphoras, and they deserve more attention from liturgists than they have hitherto received.

H. A. J. Wegman has drawn attention to the possible ecumenical significance of Addai and Mari.(57) While there is a danger that far too much may be claimed for this ancient and enigmatic anaphora, it may be that its undeveloped offering terminology may prove suggestive in ecumenical debate. The eucharist is conceived as an offering up of praise in which the divine economy is recounted. Included in this offering is the commemoration of the body and blood of Christ, for the bread and wine are themselves, "as you have taught us", a proclamation of the divine economy. Because the terminology is left undeveloped, the Godward and manward elements are inseparably intertwined. The more developed and articulated concepts found in Nestorius and Theodore the Interpreter provide some insight into how the terminology was developed in one tradition. While these concepts will almost certainly be unacceptable to some theological traditions(58), the manner in which the two Nestorian anaphoras articulate the connection between the sacrifice of the cross, the Last Supper, the Lord's Supper and intercession for the Church, may prove not entirely unhelpful.

(55) *Ibid.*, p. 104.

(56) *Catecheses mystagogicae* 5, 8.

(57) H. A. J. WEGMAN, *Pleidooi voor een Tekst van de Anaphora van de Apostelen Addai en Mari, Bijdragen*, 40 (1979), pp. 15-43.

Churchill College
Cambridge CB 3 ODS

Bryan D. SPINKS

(58) Although not including intercessions for the church and the world, the eucharistic prayers of the Church of Scotland's *Book of Common Order* 1940 and 1979 have much in common with the concepts of Nestorius and Theodore. See J. M. BARKLEY, *"Pleading His Eternal Sacrifice" in the Reformed Liturgy*, in Bryan D. SPINKS (ed.), *The Sacrifice of Praise* (note 16 above) pp. 123-140.

OCP 50 (1984) 372-397

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (5)

IIIème PARTIE[1]

PRÉPARATION AU BAPTÊME (conclusion)

CHAPITRE II[2]

RENONCIATION À SATAN ET ADHÉSION AU CHRIST

§ 1. – Cérémonie collective l'après-midi du Vendredi Saint: B4II).

Ce rite, dont nous nous sommes déjà occupés dans des travaux précédents[3], a été publié en entier en grec par Goar (avec traduc-

(1) Cf. *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*: (1) *Étude préliminaire des sources*, OCP 48 (1982) 284-335; (2) Ière partie: *Admission dans l'Église des convertis des hérésies ou d'autres religions non-chrétiennes*, OCP 49 (1983) 42-90; (3) 2ème partie: *Admission dans l'Église des enfants des familles chrétiennes (premier catéchuménat)*, OCP 49 (183) 284-302; (4) 3ème partie: *Préparation au baptême*; chapitre I: *Second catéchuménat*, OCP 50 (1984) 43-64.

(2) Cf. chapitre I: OCP 50 (1984) 44-64.

(3) Cf. notre *Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin* (= *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. Conférences St.-Serge 1977. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 14) Roma 1978 (abr.: EVO) 31-76. Et aussi: Михаил Арранц, О.И., *Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология*, 3-ий курс, Ленинградская Духовная Академия 1979 (abr.: IST) 15-75; cf. notre système de sigles dans OCP 50 (1984)

tion latine) et par F. Conybeare d'après le texte de BAR[4]. Une traduction française, dont nous tiendrons grand compte, se trouve dans l'introduction d'A. Wenger aux *Huit catéchèses baptismales* de S. J. Chrysostome[5]. Ce même rite que nous avons désigné du sigle B4II), se trouve aussi, outre que dans BAR, dans SIN BES EBE COI (un fragment) et aussi, selon Wenger, dans le codex *Ottoboni gr. 175* du XIe siècle[6].

Fidèles à notre système, avant de proposer et d'étudier les textes fondamentaux de l'Euchologe, nous apportons aussi les données du «*Typikon*», qui cette fois-ci ne sont pas très complètes.

A. – Données du Typikon de la Grande-Église.

1°: *Synaxarion Patmos 266*, IX-Xe s. (PAT) f. 216 = DMITR I, 131 (cf. MAT II, 78, appar. crit.): Aucune allusion à la Renonciation.

2°: *Synaxarion Hagios-Stauros 40*, Xe s. (HAG) f. 227v = MAT II, 78: *Après la Tierce-sexte (Tritoekti), le patriarche va à Sainte-Irène et y fait la Catéchèse* (notre Renonciation).

3°: *Praxapostolos Dresde A 104*, XIe s. (DRE) f. 131 (brûlé). On ne dispose que du résumé en russe de Dmitrievskii (DMITR-D, 154-155)[7]; en voici une traduction française libre: *Le rite de la*

44-46, note 3 (et aussi: OCP 48 (1982) 290 ss; OCP 49 (1983) 42, note 3; 285, note 4). A cette bibliographie il faut ajouter: G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* (= *Leiturgia.* Handsbuch des Evangelischen Gottesdienstes, Band V) Kassel 1970, 1-348; sp. 181...

(4) GOAR 279-281; CON 438-442.

(5) Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, éd. par A. Wenger, S.C. 50, Paris 1957, 85-90. Cf. une traduction anglaise de BAR: E. C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, London 1970, 69-73. Cf. ce même texte en paléoslave dans Н. Ф. Красносельцев, *К истории православнаго богослужения*, Казань 1889, 121...

(6) *Ibidem*, 84, note 2; mais Wenger fait erreur dans la p. 83, note 3, attribuant le même rite au *Sinaï 958* qui ne le contient pas. La page citée de DMTR correspond d'ailleurs à SIN (*Sinaï 959*).

(7) DRE 131 = DMITR-D 154-5 (N.B.: Nous avons modernisé la graphie russe de Dmitrievskii et en outre nous avons conservé les quelques mots grecs de l'original sauvés par lui): Обряд оглашения совершался в шестом часу дня после «тритекти». Патриарх, по окончании «тритекти», садился для отдохновения. Певцы из сировоспитательных домов (τοῖς ὀρφανοῖς)

Catéchèse est célébré à la 6e heure, après la Tritektî. Le patriarche, une fois finie la Tritektî s'assied pour un peu de repos. Les chantres des orphanatrophes montent à l'ambon et commencent à chanter: Seigneur, qui habitera ta demeure? (Ps 14,1). *Les acolythes préparent les catéchumènes enfants et les conduisent à l'église. On donne un second signal aux chantres et ceux-ci, ayant chanté le* Gloria *descendent de l'ambon. Le «domestikos» des*

босходили на амвон и начинали петь псалом: «Господи, кто обитает в жилищи твоем». Аколуфы приготовляют оглашенных детей и приводят их в церковь. Дается знак певцам вторично, и они, пропев «Слава» (δοξάζοντες), сходили с амвона. Доместик иподиаконов (ὁ δομέστικος τῶν ὑποδιακόνων) восходил на амвон, разстилал ковёр (ἐπεύχιον) с которого, поклонившись трижды, патриарх троекратно благословлял народ свечами и произносил возглас: «Мир всем», предваряемый возглашением архидиакона: «Вонмем». Патриарх потом снимал с себя омофор и отдавал его канстрисию(1), который, в свою очередь, передавал его архидиакону, стоящему позади патриарха, а за тем, сказавши: «Стойте со страхом и благословляйтесь и разрешайтесь (по Гоару: «раздевайтесь»), произносил обширное оглашение: «Это конец нашего оглашения». После этого слова патриарх возглашал: «Горе руки ваши» и произносил ектению, состоящую из трёх или четырёх прошений, с ответами на неё народом: «Господи помилуй» по три раза. В конец её, благословивши народ троекратно, патриарх возглашал: «Яко милостив и человеколюбец Бог» (по Гоару, и прибаблял: «Оденьтесь и обуйтесь»). После этого патриарх сходит с амвона, идет в алтарь, читает там молитву: «Владыко Господи Боже, призвати рабы своя ко святому твоему просвещению», затем подходит к алтарной преграде (εἰς τὸ στηθαῖον) и опирается (ἀκουμβίζει) на ковры и подушки, лежащие на алтарной преграде. Диакон поднимается на амвон и произносит: «Елицы ко просвещению, приступите к руковозложению и благословитесь». Тотчас диаконы и восприемники (οἱ ὀνομαστηταί) берут детей от их матерей, а патриарх, возложивши руки на голову каждого из оглашаемых, дует на него трижды и благословляет его троекратно рукою, а потом обращается к святой трапезе и произносит возглас: «Яко ты еси просвещение наше». Диакон: «Главы наша». Священник молится: «Боже Спасителю наш, иже всем хотяй спастися». Диакон: «С миром изыдем», и читается молитва заамвонная пресвитером. Патриарх, омывшись, выходит из храма св. Ирины и идет в храм (ἐπὶ τὸ εὐκτήριον) св. апостола Андрея для совершения вечерни и литургии преждеосвященных даров. Храм святой Ирины запирается, а очередной диакон (ὁ εγκάθετος) совершает его каждение.

N.B.: Les citations de GOAR 279-81 se rapportent à BAR avec référence à ASSEMANI, *Codex Liturgicus*, I, 111-20.

---

(1) Sic DMITR, en grec: καστρένσιος, καστρήνσιος, καστρήσιος...

sous-diacres monte à l'ambon et étale un tapis (de prière n.d.t.) *sur lequel le patriarche fait trois prostrations et bénit trois fois le peuple avec les cierges en disant à haute voix*: Paix à tous *après que l'archidiacre ait fait la proclamation*: Soyons attentifs. *Le patriarche ôte son omophorion et le donne au castrensis, qui à son tour le donne à l'archidiacre qui se tient auprès du patriarche; et après cela, ayant dit*: Tenez-vous avec crainte et bénissez-vous (faites-vous le signe de la croix, n.d.t.), et déceignez-vous (GOAR: déshabillez-vous, n.d. DMITR), *il prononce la longue catéchèse*: «Ceci est la fin de votre catéchèse (catéchuménat, n.d.t.)». *Après ce sermon, le patriarche proclame*: Levez vos mains, *et il prononce une ecténie* (litanie, n.d.t.) *composée de trois ou quatre pétitions, suivies de la réponse du peuple*: Kyrie eleîson, *trois fois. À la fin (de l'ecténie), le patriarche, ayant béni trois fois le peuple, proclame*: Car un Dieu miséricordieux et philanthrope. *Après ceci, le patriarche descend de l'ambon et se dirige vers le «sanctuaire» et là il lit la prière*: Maître, Seigneur Dieu, appelle tes serviteurs à ta sainte illumination (cf. infra [B4^II^: 1]); *après cela il s'approche de l'enceinte du sanctuaire et s'appuie sur les tapis et les coussins placés sur l'enceinte du sanctuaire. Le diacre monte à l'ambon et proclame*: Tous ceux qui vous préparez à l'illumination, approchez pour l'imposition des mains et pour la bénédiction. *Et aussitôt les diacres et les parrains prennent les enfants à leurs mères et le patriarche, imposant les mains sur la tête de chaque catéchumène, souffle sur lui trois fois et le bénit trois fois avec la main, et après cela il se retourne vers la sainte table et dit à haute voix*: Car tu es notre illumination. *Et le diacre (dit)*: (Inclinons) nos têtes. *Le prêtre prie*: Dieu notre Sauveur, toi qui veut que tous (les hommes) soient sauvés (cf. infra [B4^II^: 2]). *Le diacre*: Marchons en paix; *un prêtre dit la prière de derrière l'ambon. Le patriarche, s'étant lavé, sort du temple de Sainte Irène et va à l'oratoire de S. André pour la célébration des Vêpres et de la liturgie des Présanctifiés. Le temple de Sainte Irène est fermé et le diacre en charge en fait l'encensement.*

B. – Données de l'Euchologe constantinopolitain.

Nous apportons en note le texte grec intégral de BES, en y joignant dans l'apparat critique les variantes de BAR SIN EBE et le

fragment final de COI. Nous avons adopté une ponctuation un peu plus moderne que celle originale de BES pour faire plus lisible le texte. La traduction française du texte principal tiendra compte dans la mesure du possible des variantes relevées dans l'apparat critique. À ce sujet il faut toute de suite remarquer un fait à nos yeux exceptionnel: la coïncidence constante entre BAR SIN EBE COI par rapport à une certaine originalité de BES; ce phénomène nous étonne un peu, car nous étions habitués jusqu'à maintenant à trouver assez concordes les trois euchologes plus récents BES COI EBE par rapport aux plus anciens BAR SIN. Comment expliquer ce renversement d'alliances dans le cas de la «Catéchèse», 4B^{II})? Une explication pourrait exister dans notre théorie du premier article de la série (OCP 48, 1982, 330), c.-à-d. de la non existence d'un Euchologe complet, mais bien d'une collection de rouleaux ou *kontakia* contenant chacun un office ou groupe homogène d'offices. Le rouleau d'où la «Catéchèse» de BES a été copiée ne semble pas avoir été le même que celui de EBE COI, qui semblent suivre un modèle plus ancien. La source de BES a pu sembler préférable car elle est plus riche en rubriques et donc à première vue, plus adaptée pour un office annuel qu'on ne connaissait pas très bien. Nous verrons plus loin que ces rubriques sont cependant d'une authenticité douteuse.

Nous avons fait recours à SIN, malgré son exclusion de notre étude sur le baptême (cf. OCP 49, 1983, 288), car dans ce cas particulier son témoignage, vu le peu de mss dont nous disposons pour B4^{II}), pouvait ajouter des détails dignes d'attention.

Le rite dont nous allons donner la description est celui des mss byzantins; nous nous abstenons comme d'habitude de toute autre source historique. A. Wenger fait remarquer qu'un rite semblable existait déjà à Antioche aux temps de Jean Chrysostome (prêtre) et que devenant archevêque il l'a probablement introduit à Constantinople, même si le rite aurait pu être retouché par les successeurs du Chrysostome.

TEXTE(8)

(CATÉCHÈSE DU VENDREDI SAINT)

1. RENONCIATION ET ADHÉSION QUI A LIEU LE GRAND VENDREDI (avant) PÂQUES.
2. *Tous les catéchumènes étant réunis dans l'église de la sainte Paix, l'ancienne et la nouvelle,*
3. *le patriarche arrive vers la 6ᵉ heure et célèbre la Tritoektî,*

(8) **BES 64ᵛ-69ᵛ** (STA 167-170) [BAR 260-278 (GOAR 279-281; CON 438-442; ANS 151-155). SIN 113-119ᵛ (DMTR 59). COI ... 24-25 (DUN 33-36; DMTR 995). EBE 212ᵛ-218]:

64ᵛ **B4^{II})** *Ἀπόταξις καὶ σύνταξις*[1] *γινομένη*[2] *τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ*[3] *παρασκευῇ τοῦ πάσχα*[4]. *Συναγομένων πάντων τῶν κατηχουμένων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς ἁγίας*
65 *Εἰρήνης τῇ ἀρχαίᾳ // καὶ νέᾳ*[5], *ἔρχεται ὁ πατριάρχης*[6] *περὶ ὥραν ς' καὶ ποιεῖ τὴν Τριτοέκτην*[7]· *καὶ μετὰ τὴν συμπλήρωσιν*[8] *ἀνέρχεται*[9] *ἐν τῷ ἄμβωνι μετὰ τὸ τὰ συνήθη ψάλαι τοὺς ὀρφανούς· καὶ βαλὼν γ' μετανοίας, σφραγίζει τρίτον μέτα κηρῶν· καὶ οὕτως ἐκβαλὼν τὸ ὠμοφόριον σφραγίζει τρίτον τὸν λαόν. Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος*[10]· Πρόσχωμεν, *εἰρηνεύει. Ὁ λαός·* Καὶ τῷ πνεύματί σου[11]. *Εἶτα λέγει*[12] *τοῖς κατηχουμένοις·* Στῆτε μετὰ φόβου[13]· κατασφραγίσασθε· ἀποδύσασθε καὶ ὑπολύσασθε. *Οὕτως*[14] *γενομένου ἄρχεται*[15] *τῆς κατηχήσεως*[16]· Τοῦτο τὸ πέρας τῆς ὑμετέρας κατηχήσεως· ἐπέστη τῆς ἀπολυτρώσεως ὑμῶν ὁ καιρός. Σήμερον μέλλετε τῷ Χριστῷ τὸ τῆς πίστεως ἐκτίθεσθαι γραμματεῖον[17]· χάρτης καὶ μέλαν καὶ κάλαμος γίνεται ὑμῖν ἡ συνείδησις καὶ ἡ

---

1 BES in marg infer κατηχησις της αγιας παρασκευης] EBE in titulo κατηχησις της μεγαλης παρασκευης του πασχα. 2 γινομενη add υπο του αρχιεπισκοπυ BAR SIN. 3 και μεγαλη om BAR SIN. 4 του πασχα om SIN EBE. 5 εκκλησια ... και νεα] αγιωτατη εκκλησια Ειρηνη τη αρχαια BAR] αγια Ειρηνη τη αρχαια SIN; αγιας om EBE. 6 πατριαρχης] αρχιεπισκοπος BAR SIN. 7 γς BES: τριτοεκτη EBE. 8 και ποιει... συμπληρωσιν om BAR SIN. 9 ανερχεται εν] αναβαινει BAR SIN. 10 τα συνηθη... λεγοντος] ειπειν τον αρχιδιακονον BAR SIN. 11 ειρηνευει... πνευματι σου] λεγει αυτοις· ειρηνη πασι BAR SIN] λεγει ο απχιερευς· ειρηνη πασι. Ο λαος· και τω πνευματι σου EBE. 12 ειτα λεγει] και λεγει ο αρχιεπισκοπος BAR SIN] ο αρχιερευς προς τους κατηχουμενους EBE. 13 φοβου add και τρομου SIN. 14 ουτως] και τουτου BAR SIN. 15 αρχεται] απαρχεται BAR SIN. 16 κατηχησεως add λεγοντος BAR] λεγων SIN; ουτως... κατηχησεως] και λεγει EBE. 17 γραμματεῖον] γραμμάτιον BAR.

4. *et une fois finie celle-ci, il monte à l'ambon, après les chants habituels des orphelins, et faisant trois prostrations, il bénit trois fois avec les cierges,*
5. *et après avoir ôté son omophorion, il bénit trois fois le peuple.*

γλῶσσα καὶ τὸ σχῆμα. Βλέπετε οὖν πῶς τὴν ὁμολογίαν χειρογραφεῖτε· μὴ ἀστοχήσητε ἵνα μὴ μεθοδευθῆτε. Οἱ μέλλοντες ἀποθνήσκειν διατίθενται καὶ γράφουσι τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς ἄλλον κληρονόμον· καὶ ὑμεῖς μέλλ[ετε] αὔριον ἐν τῇ νυκτὶ ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ· νῦν δὲ διατίθεσθε καὶ ποιεῖτε διαθήκην τὴν ἀπόταξιν καὶ γράφετε κληρονόμον τῆς ἁμαρτίας τὸν διάβολον (65v) καὶ ἀ // φίετε αὐτῷ τὰς ἁμαρτίας ὡς πατρῴαν κληρονομίαν. Εἴ τις οὖν ὑμῶν ἔχει τι τῶν[18] διαβόλου ἐν τῇ ψυχῇ, προσριψάτω αὐτῷ· ὁ ἀποθανὼν οὐκ ἔτι ἐξουσιάζει τῶν ὑπαρχόντων· καὶ ὑμῶν μηδεὶς ἐχέτω τι τῶν[19] τοῦ διαβόλου ἐν τῇ ψυχῇ· διὰ τοῦτο καὶ ἑστῶτες ἄνω τείνετε τὰς χεῖρας[20] ὡς παρὰ ἀγγέλων[21] ἐρευνώμενοι μή τι τῶν τοῦ διαβόλου κέκρυπται παρ' ὑμῖν. Μηδεὶς ἔχθραν κατεχέτω, μηδεὶς ὀργὴν φυλαττέτω, μηδεὶς μετὰ δόλου στηκέτω[22], μηδεὶς μετὰ ὑποκρίσεως ἀκουέτω· προσρίψατε τῷ διαβόλῳ πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περίσσευμα κακίας. Ὡς αἰχμάλωτοι στήκετε· οὕτω[23] γὰρ ὑμᾶς ὁ Χριστὸς ἀγοράζει[24]. Ἕκαστος ὑμῶν ὡς βλέπων καὶ μισῶν τὸν διάβολον, οὕτως αὐτῷ ἐμφυσήσει. *Καὶ μετὰ τὸ ἐμφυσῆσαι*[25]· Εἰσέλθετε εἰς τὰς συνειδήσεις ὑμῶν· ἐρευνήσατε τὰς καρδίας ὑμῶν· βλέπετε τί ἕκαστος ὑμῶν[26] ἔπραξεν· εἴ τι τοῦ ἐναντίου ἐστὶν ἐν ὑμῖν, μετὰ τοῦ ἐμφυσήματος ἀποπτύσατε. *Καὶ πτυόντων, πάλιν λέγει*[27]· Μηδεὶς ἔστω ἐνταῦθα τῇ ὑποκρίσει ἰουδαῖος, (66) μηδεὶς περὶ τοῦ μυστηρίου ἀμφιβαλλέτω· // ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐρευνᾷ τὰς καρδίας ὑμῶν, τομώτερος ὢν ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον. Νῦν ἕστηκεν ἐπὶ τὰς δυσμὰς ὁ διάβολος τρίζων τοὺς ὀδόντας, συνάγων τὰς κόμας, κροτῶν τὰς χεῖρας, δάκνων τὰ χείλη, μεμηνώς, θρηνῶν τὴν ἑαυτοῦ ἐρημίαν, ἀπιστῶν ἐπὶ τῇ ὑμετέρᾳ ἐλευθερίᾳ· διὰ τοῦτο ὁ Χριστὸς ἵστησιν ὑμᾶς κατέναντι αὐτοῦ[28], ἵνα ἀποταξάμενοι αὐτῷ καὶ ἐμφυσήσαντες[29], τὸν κατ' αὐτοῦ ἀνάλαβητε πόλεμον. Ἐπὶ τὰς δυσμὰς ἕστηκεν ὁ διάβολος, ὅπου ἡ ἀρχὴ τοῦ σκότους· ἀποτάσσεσθε αὐτῷ καὶ ἐμφυσήσατε αὐτῷ[30]. *Εἶτα ἐμφυσησάντων, λέγει*[31]· Στράφητε[32] ἐπὶ τὰς[33] ἀνατολὰς καὶ συντάσσεσθε τῷ Χριστῷ. *Καὶ στραφέντ[ων], λέγει*[34]· Μή τις οὖν καταφρονήσῃ· μετὰ φόβου στήκετε· πάντα

---

18 των] του BAR SIN. 19 των om BAR SIN. 20 ανω... χειρας] ανω τας χειρας τεινετε SIN. 21 παρα αγγελων] παραγγελῶν BAR] παρ' αγγέλων SIN. 22 μηδεις μετα δολου στηκετω om SIN. 23 ουτω] τοιουτοις BAR] τοιουτους EBE. 24 ουτω ... αγοραζει om SIN. 25 και μετα το εμφυσησαι om BAR SIN EBE (EBE habet in marg). 26 υμων om BAR SIN. 27 και ... λεγει om BAR SIN EBE (EBE in marg). 28 αυτου] αυτω SIN. 29 εμφυσησαντες add αυτω BAR; και εμφυσησαντες om SIN. 30 αυτω om BAR EBE. 31 ειτα... λεγει om BAR SIN EBE (EBE in marg). 32 στραφητε] ειτα στρεφεσθε BAR SIN EBE. 33 τας om BAR SIN. 34 και ... λεγει om BAR SIN EBE (EBE in marg).

6. *Le diacre dit:*
7. Soyons attentifs!
8. *(Le patriarche) donne la paix; le peuple (répond):*
9. Et avec votre esprit.

φοβερὰ τὰ παρόντα καὶ φρικτά· πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν ἐνταῦθα πάρεισι· πάντες οἱ ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι[35] ἀοράτως τὰς ὑμετέρας φωνὰς ἀπογράφονται· τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφὶμ νῦν ἐκ τῶν οὐρανῶν παρακύ- (66v) πτουσιν ἵνα δέξωνται ὑμῶν τὰς συνθήκας // καὶ προσκομίσωσι τῷ δεσπότῃ. Βλέπετε οὖν πῶς[36] τῷ ἐχθρῷ ἀποτάσσεσθε καὶ τῷ δημιουργῷ συντάσσεσθε. *Καὶ λέγει*[37]· Στράφητε ἐπὶ τὰς[38] δυσμὰς ἄνω τὰς χεῖρας[39] ἔχοντες· ὃ λέγω, τοῦτο καὶ ὑμεῖς λέγετε· Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ. Καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. Καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ. Καὶ πᾶσι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ. *Τοῦτο τρίτον λέγει, τρίτον κακείνων*[40] *ἀποκρινομένων. Εἶτα ἐρωτᾷ αὐτοὺς πάλιν*[41] *τρίτον*· Ἀπετάξασθε τῷ Σατανᾷ; *Λέγουσιν*[42]· Ἀπεταξάμεθα. *Καὶ μετὰ τὸ τρίτον, λέγ[ει]*[43]· Ἐμφυσήσατε αὐτῷ. *Καὶ τοῦτο ποιούντων, λέγει*[44]· Στράφητε ἐπὶ τὰς[45] ἀνατολὰς κάτω τὰς χεῖρας ὑμῶν[46] ἔχοντες. Μετὰ φόβου στήκετε[47]· ὃ λέγω[48], τοῦτο καὶ ὑμεῖς λέγετε· Καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ. Καὶ Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς· ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ[49]· τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων· φῶς ἐκ φωτός· Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ· (67) // γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα· ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκοθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σραυρωθέντα τε ὑπὲρ ὑμῶν, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου· καὶ παθόντα καὶ ταφέντα· καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός· καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος· καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον· τὸ[49*] σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογῶ ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν, καὶ ζωὴν τοῦ μέλλον-

---

35 και αρχαγγελοι om SIN. 36 πως add και BAR SIN EBE. 37 και... λεγει] και μετα τουτο λεγει αυτοις BAR SIN EBE. 38 τας om SIN. 39 χειρας add υμων BAR SIN EBE. 40 τριτον κακεινων] παντων BAR SIN EBE. 41 παλιν om BAR SIN EBE. 42 λεγουσιν add αυτω BAR SIN. 43 και... λεγει] λεγει αυτοις BAR SIN EBE. 44 και... λεγει] ειτα παλιν λεγει αυτοις BAR SIN. 45 τας om SIN. 46 υμων om SIN. 47 στηκετε add και SIN. 48 λεγω add υμιν EBE. 49 μονογενη add και τα εξης μεχρι συμπληρωσεως BAR. 49* τω in textu BES.

10. *Ensuite (le patriarche) dit aux catéchumènes:*
11. Tenez-vous avec crainte et signez-vous; déshabillez-vous et déchaussez-vous.
12. *Et une fois que cela a été fait, il commence la Catéchèse:*

τος αἰῶνος. Ἀμήν[50]. *Τοῦτο τρίτον λέγει, πάντων ἀποκρινομένων πρὸς ἕκαστον.* 67v *Εἶτα ἐρωτᾷ πάλιν*[51]· // Συνετάξασθε τῷ Χριστῷ[52]; *Λέγουσιν*· Συνεταξάμεθα. *Καὶ τοῦτο τρίτον. Εἶτα λέγει*[53]· Προσκυνήσατε αὐτῷ. *Καὶ πάντων προσκυνησάντων*[54], *λέγει*· Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. *Καὶ λεγόντων*· Ἀμήν, *λέγει αὐτοῖς*[55]· Ἰδοῦ ἀπετάξασθε τῷ διαβόλῳ καὶ συνετάξασθε τῷ Χριστῷ· τὸ γραμματεῖον[56] ἐπληρώθη· ὁ δεσπότης αὐτὸ ἐν οὐρανοῖς κατέχει. Βλέπετε· τὰς συνθήκας φυλάξατε· τοῦτο ὑμῖν ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως προφέρεται[57] τὸ[58] γραμματεῖον[59]· μὴ ἀστοχήσητε περὶ τὸ κεφάλαιον ὑπὲρ[60] οὗ καὶ τοὺς τόκους εἰσπραχθήσεσθε. Βλέπετε μὴ αἰσχυνθῆτε ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ καὶ φρικτοῦ βήματος ἐκείνου ἡνίκα πᾶσαι τῶν οὐρανῶν αἱ δυνάμεις σαλεύονται καὶ πᾶσα τῶν ἀνθρώπων ἡ φύσις κρινομένη παρέστηκεν· ἀγγέλων μυριάδες, ἀγγέλων[61] στρατόπεδα, τῶν ἄνω δυνάμεων τὰ τάγματα· ὅτε ὁ ποταμὸς τοῦ πυρὸς καὶ ὁ σκώληξ ὁ ἀκοίμητος καὶ τὸ σκότος τὸ ἐξώ- 68 τερον, τότε σοῦ ἀναγνωσθήσεται[62] τὸ χειρόγραφον. Ἐὰν ᾖς ἐλε // ήμων καὶ φιλάνθρωπος, εὐθὺς συνηγόρους ἕξεις τοὺς ἐλεηθέντας· ἐὰν δὲ ᾖς ἀπάνθρωπος[63], [ἀ]νελεὴς[64] καὶ λοίδορος, συκοφαντῶν τοὺς μηδέν σε ἠδικηκότας, τότε παρίσταταί σοι ὁ διάβολος κατηγορῶν καὶ λέγων· Δέσποτα, οὗτος λόγῳ μὲν ἀπετάξατο· ἔργῳ δὲ ὑπηρέτησέ μοι. Καὶ λοιπὸν στυγνάζουσι μὲν οἱ[65] ἄγγελοι, δακρύουσι δὲ ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ δίκαιοι· τὸ δὲ τέλος τῆς ἀποφάσεως βαρύ καὶ[66] λεγόμενον. Ἐάν τις ἐν τῷ παρόντι βίῳ ἐμπέσῃ εἰς κίνδυνον· ἢ προστάτας εὑρίσκει ἢ φίλους παρακαλεῖ ἢ ὑπὸ συγγενῶν βοηθεῖται ἢ ὑπὸ χρημάτων ἐλευθεροῦται· ἐκεῖ δὲ τοιούτων οὐδέν· οὐ πατὴρ βοηθῶν οὐ

---

50 πατερα... αμην om SIN] ορατων... αμην om EBE] τον εκ... αμην om BAR. 51 τουτο... παλιν] τουτο τριτον λεγει παντων αποκρινομενων και ερωτα αυτους BAR] τουτο γ' λεγει παντων αποκρινομενων και ερωτα αυτους παλιν SIN] τουτο λεγει τριτον εως τελους παντων αποκρινομενων ειτα ερωτα αυτους γ' EBE. 52 Χριστω add και BAR. 53 και... λεγει] τουτο γ' επερωτα και μετα τουτο λεγει αυτοις BAR SIN] και μετα τουτο λεγει αυτοις EBE. 54 προσκυνησαντων λεγει] προσκυνουντων ποιει ευχην λεγων BAR SIN] και ποιει ευχην λεγων EBE. 55 και... αυτοις] και λεγει αυτοις παλιν BAR SIN EBE. 56 γραμματεῖον] γραμμάτιον BAR. 57 προφερεται] προσφερεται SIN. 58 το om EBE. 59 γραμματεῖον] γραμμάτιον BAR. 60 υπερ] περι EBE. 61 αγγελων] αρχαγγελων BAR SIN EBE. 62 αναγνωσθησεται] αναγνωσθηναι εχει BAR SIN EBE. 63 ανανθρωπος add αμεταδωτος BAR SIN] και αμεταδωτος EBE. 64 ενελεης in textu BES. 65 οι om BAR. 66 και add το BAR.

13. Ceci est la fin de votre catéchèse (catéchumenat): le temps de votre délivrance est arrivé. Aujourd'hui vous allez produire au Christ le document de votre foi. Le papier c'est votre conscience, l'encre votre langue, la plume votre attitude. Voyez donc com-

---

μήτηρ σπλαχνιζομένη οὐκ ἀδελφοὶ περιτρέχοντες οὐ φίλοι σπουδάζοντες[67]· ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος γυμνὸς καὶ μόνος καὶ ἀπερίστατος, ὑπὸ τῶν ἰδίων ἔργων ἢ βοηθούμενος ἢ κατακρινόμενος. Ἀδελφὸς[68] οὐ λυτροῦται· λυτρώσεται ἄνθρωπος; Βλέπετε τοίνυν[69]· ἀσφαλίσασθε ἑαυτούς. Ἀπετάξασθε τῷ διαβόλῳ; μέχρι τέλους αὐτὸν μισήσατε. Συνετάξασθε τῷ Χριστῷ; μέχρις 68v ἐσχάτης ἀνα // πνοῆς αὐτὸν δοξολογήσατε· μετὰ ταύτης τῆς ὀρθοδόξου ὁμολογίας[70] πρὸς τὸν δεσπότην Θεὸν ἀποδημήσατε· μὴ ναυαγήσητε περὶ τὴν πίστιν[71]. Ἐλεήσατε πένητας[72], μὴ ὑπερίδητε ἀδικούμενον[73], μὴ ἁρπάσητε τὰ ἀλλότρια, μὴ συκοφαντήσητε τοὺς ἀνευθύνους, ἀκοὴν ματαίαν μὴ παραδέξησθε[74]· ὑπερμαχεῖτε τῶν ἱερέων ὑμῶν, τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ἐν παντὶ καιρῷ ἀσφαλιζόμενοι. Οὐδὲν ὑπεστειλάμην τοῦ μὴ εἰπεῖν ὑμῖν τὰ συμφέροντα· αὐτοὶ λοιπὸν οἴδατε πῶς φυλάττετε. Ἐγὼ γὰρ ὃ ἦν ἐπ'[75] ἐμοὶ ἐποίησα· προεῖπον ὑμῖν τὰ συμφέροντα· μήποτε ἐλθοῦσα ρομφαία λάβῃ ψυχὴν ἐκ τοῦ λαοῦ. Ἐπιτηρεῖ γὰρ ὑμῶν λοιπὸν ὁ ἐχθρὸς[76] καὶ ρῆμα καὶ κίνημα καὶ ἔννοιαν καὶ ἐνθύμημα[77] καὶ πρᾶξιν· ἀλλ' ὑμεῖς οὕτως αὐτοὺς[78] ἀσφαλίσασθε ἵνα τοῦ ἐξεναντίας[79] μηδὲν ἔχοντος λαλεῖν[80] περὶ ὑμῶν φαῦλον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς φοβερᾶς κρίσεως, παραστῶμεν τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ ἀκαταισχύντως καὶ[81] ἀκούσωμεν παρ' αὐτοῦ τὴν εὐκταίαν ἐκείνην καὶ μακαρίαν 69 φωνήν· Δεῦτε // οἱ εὐλογημένοι τοῦ Πατρός μου· κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου· Αὐτῷ πρέπει δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν[82] τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι· νῦν καὶ ἀεί[83]. *Καὶ μετὰ τὸ* Ἀμήν, *λέγει αὐτοῖς*· Ἄνω τὰς χεῖρας ὑμῶν. *Καὶ ἐκτεινάντων λέγει*[84]· Ὑπὲρ τῆς οἰκουμενικῆς καταστάσεως καὶ[85] εὐσταθείας τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν καὶ τῆς τῶν πάντων ἑνώσεως· εἴπωμεν· Κύριε ἐλέησον[86]. *Καὶ λέγ[ουσι]*

---

67 ου φιλοι σπουδαζοντες om SIN. 68 αδελφος] add γαρ BAR EBE. 69 τοινυν] ουν BAR] το νυν SIN. 70 ομολογιας] πιστεως SIN. 71 μη... πιστιν] περι την πιστιν μη αστοχησητε SIN. 72 πενητας] πενητα BAR] την πενητα SIN. 73 αδικουμενον] αδικουμενους BAR SIN EBE. 74 παραδεξησθε] παραδεχεσθε BAR SIN COI EBE (Initium fragmenti COI). 75 επ'] εν BAR SIN COI EBE. 76 λοιπον ο εχθρος] ο εχθρος λοιπον BAR SIN COI EBE. 77 κινημα και εννοιαν και ενθυμημα] ενθυμημα και εννοιαν και κινημα BAR SIN COI EBE. 78 αυτους] εαυτους BAR SIN COI EBE. 79 εξεναντιας] εξεναντιου EBE. 80 λαλειν] λεγειν BAR COI EBE] φαυλον λεγειν περι υμων SIN. 81 και om BAR. 82 συν om BAR EBE. 83 αει add και εις τους αιωνας των αιωνων. αμην BAR COI EBE. 84 και... λεγει om BAR] και λεγει SIN COI] ειτα λεγει EBE. 85 και om BAR. 86 ελεησον om BAR.

ment vous allez signer votre confession. Ne vous égarez pas pour ne pas être circonvenus. Ceux qui vont mourir prennent leurs dernières dispositions et établissent un autre comme héritier des biens qui leur appartiennent; or, vous aussi vous allez demain

---

τρίτον· Κύριε ἐλέησον[87]. Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων ἡμῶν βασιλέων, παντὸς τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν[88] καὶ τοῦ φιλοχρίστου λαοῦ· εἴπωμεν· Κύριε ἐλέησον[89]. Ὑπὲρ τῆς ἀπολυτρώσεως τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ ὑπὲρ τοῦ συντριβῆναι τὸν Σατανᾶν ἐν τάχει ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν καὶ ὑπὲρ τοῦ ἄσειστον καὶ ἄφλεκτον καὶ[90] ἀναίμακτον διαφυλαχθῆναι τὴν πόλιν ἡμῶν καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν[91]· εἴπωμεν· Κύριε ἐλέησον[92]. *Εἶτα σφραγίζει τὸν λαὸν τρίτον εἰς τὸ* Κύριε ἐλέησον[93]. Ἐκφω[νεῖ]· [Ὅ]τι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξαν. *Καὶ μετὰ τὸ* Ἀμήν[94], *κατέρχεται καὶ εἰσέρχεται εἰς τὸ θυσιαστήριον*[95], *καὶ τοῦ διακόνου ποιοῦντος τὴν εὐχὴν τῶν πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζομένων, ὁ ἱερεὺς εὔχεται*[96]· **[B4^II: 1]** Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν[97]· προσκάλεσαι τοὺς δούλους σου πρὸς τὸ ἅγιον[98] φώτισμα[99] καὶ
69ᵛ καταξίωσον αὐτοὺς τῆς μεγάλης σου[100] // ταύτης χάριτος· ἀπόλουσον[101]

---

87 και λεγουσι... ελεησον om BAR SIN COI EBE. 88 των [ου], ευσεβεστατων [ου], βασιλεων [ου], αυτων [ου] COI (omnia in plur et in sing). 89 ελεησον om BAR] και του φιλοχριστου... ελεησον om EBE. 90 ασειστον και αφλεκτον και om BAR SIN. 91 και... χωραν om BAR SIN. 92 ελεησον om BAR EBE. 93 ειτα... ελεησον] και σφραγιζει τον λαον κατα το εθος ο αρχιεπισκοπος και ποιει την ευχην ταυτην BAR] idem sine ταυτην SIN] και σφραγιζει τον λαον κατα το εθος ο αρχιερευς και εκφωνει COI] και σφραγιζει τον λαον κατα το εθος ο αρχιεπισκοπος και εκφωνει EBE. 94 αμην add λεγει· ενδυσασθε και υπολυσασθε BAR] ενδυσασθε και υποδυσασθε SIN COI EBE. 95 εις το θυσιαστηριον] εν τω αγιω θυσιαστηριω BAR SIN COI EBE. 96 και του διακονου... ευχεται] και ποιει ευχην εις τους προς το αγιον φωτιμα ευτρεπιζομενους κατα το ειωθος ποιουντος διακονου ευχην. επευχεται ο ιερευς την ευχην ταυτην μη λεγων την συνηθη εκφωνησιν εν τω τελει της ευχης BAR] και γινομενης της προς το αγιον φωτισμα ευτρεπιζομενων συνηθους ευχης παρ' ενος των διακονων ποιει ο αρχιεπισκοπος την ευχην ταυτην μη λεγων την σηνηθη εκφωνησιν εν τω τελει της ευχης SIN] και γινομενης της των προς το αγιον φωτισμα ευτρεπιζομενων συνηθους ευχης υπο ενος των διακονων ποιει ο αρχιερευς την ευχην ταυτην μη λεγων την συνηθη εκφωνησιν εν τω τελει της ευχης COI] και γινομενης της προς το αγιον φωτισμα ευτρεπιζομενων συνηθους ευχης υπο ενος των διακονων ποιει ο αρχιεπισκοπος την ευχην ταυτην μη λεγων την συνηθη εκφωνησιν εν τω τελει της ευχης EBE. 97 υμων om BAR SIN COI EBE. 98 αγιον add σου BAR COI. 99 φωτισμα add ταυτην δε την ευχην ζητει εις το βαπτισμα SIN. 100 σου om BAR. 101 απολουσον] αποδυσον BAR.

dans la nuit mourir au péché. Maintenant donc vous prenez vos dernières dispositions et vous faites (votre) testament qui est cet-

---

αὐτῶν τὴν παλαιότητα· καὶ ἀναγέννησον αὐτοὺς εἰς[102] ζωὴν[103] αἰώνιον· καὶ πλήρωσον αὐτοὺς τῆς τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος[104] δυνάμεως εἰς ἕνωσιν[105] τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα μηκέτι τέκνα σώματος ὦσιν, ἀλλὰ τέκνα τῆς σῆς βασιλείας[106]. *Καὶ πληρῶν τὴν εὐχὴν ὁ διάκονος τῶν πρὸς τὸ φώτισμα εὐτρεπιζομένων, ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν κλῖναι αὐτῶν τὰς κεφαλάς, λέγει*[107]· Ὅσοι κατηχούμενοι[108] προσέλθετε τῇ χειροθεσίᾳ καὶ εὐλογεῖσθε. *Καὶ ἐρχομέν[ους] σφραγίζει τῇ χειρὶ καθ' ἕνα τρίτον καὶ ἐμφυσᾷ τρίτον. Εἶτα ἔρχεται πάλιν ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ καὶ*[109] *ἐκφω[νεῖ]·* Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν[110]. *Ὁ λαός·* Ἀμήν. *Ο διάκονος·* Τὰς κεφαλάς. *Ὁ ἱερεὺς εὔχεται*[111]· **[B4^II: 2]** Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν· ὁ πάντας θέλων σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν· λάμψον φῶς γνώσεως ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ τῶν πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζομένων· καὶ ἀξίωσον αὐτοὺς τῆς ἀθανάτου δωρεᾶς καὶ ἕνωσον αὐτοὺς τῇ ἁγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ. *Ἐκφώ[νως]*[112]· Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν καὶ σώζειν καὶ σοὶ την δόξαν[113]. *Καὶ μετὰ τὸ* Ἀμήν, *λέγει ὁ διάκονος·* Ἐν εἰρήνῃ προέλθετε. *Εἶτα δίδοται καιρὸς καὶ τελεῖται ἡ θεία λειτουργία*[114].

[Sequitur confectio chrismatis seu myron: B8)]

---

102 εις add την BAR COI. 103 ζωην add την BAR COI EBE. 104 σου Πνευματος] Πνευματος σου BAR. 105 ενωσιν] αινωσιν BAR] αινεσιν CONYBEARE. 106 ινα μηκετι... βασιλειας om COI. 107 και πληρων... λεγει] και πληρων την ευχην των φωτιζομενων ο διακονος αντι του κλιναι τας κεφαλας λεγει BAR] και πληρων... κλιναι αυτους... SIN] και πληρωσας... κλιναι αυτους... COI EBE. 108 κατηχουμενοι] προς το φωτισμα BAR SIN COI EBE. 109 και ερχομενους... τραπεζη και] και παντας χειροθετων ο ιερευς ανδρας τε και γυναικας εισερχεται παλιν εγγυς της αγιας τραπεζης και BAR] ... ο πατριαρχης... ερχεται... SIN] ... ο αρχιερευς ερχεται πλησιον ... COI] ... ο αρχιεπισκοπος ερχεται πλησιον... EBE. 110 αναπεμπομεν om BAR] τω Πατρι add COI] τω Πατρι και τω Υιω add EBE. 111 ο λαος... ευχεται] ειτα λεγει ο ιερευς· ειρηνη πασι, και του διακονου λεγοντος· τας κεφαλας υμων, παλιν επευχεται ο ιερευς BAR] ειτα λεγει· ειρηνη πασι, και του διακονου λεγοντος· τας κεφαλας, επευχεται ο ιερευς λεγων ουτως SIN] ο λαος· αμην, ο αρχιερευς· ειρηνη πασι, και του διακονου λεγοντος· τας κεφαλας, ο αρχιερευς επευχεται COI] ειρηνη πασι, και του διακονου ειποντος· τας κεφαλας υμων τω Κυριω, επευχεται ο αρχιερευς EBE. 112 εκφω om BAR EBE. 113 αναπεμπομεν add τω Πατρι και τω Υιω και τω αγιω Πνευματι νυν και αει κ. BAR EBE (Finis textus BAR). 114 προελθετε add Εν δε τω αγιω σαββατω γινεται απασα η ακολουθια των αγιων βαπτισματων απο του Ο ευσπλαγχνος και ελεημων Θεος μεχρι τελους της πασης ακολουθιας των αγιων βαπτισματων; om ειτα διδοται... λειτουργια SIN] ο λαος· εν ονοματι Κυριου και ευθυς απολυσις, ειτα διδοται καιρος και τελειται η θεια λειτουργια COI] ο λαος· εν ονοματι Κυριου και ευθεως απολυει, ειτα διδοται καιρος και τελειται η θεια λειτουργια EBE.

te renonciation; vous établissez le diable héritier du péché et vous lui laissez vos péchés comme un héritage de famille. Si donc, quelqu'un d'entre vous a quelque chose du diable dans son âme, qu'il la lui jette, car celui qui va mourir n'a plus pouvoir sur ses biens. Que personne parmi vous donc n'ait plus rien du diable dans son âme; pour cette raison vous vous tenez droit, les mains levées, comme si les anges vous fouillaient pour que rien appartenant au diable ne se cache en vous. Que personne ne retienne l'inimitié, que personne ne garde la colère, que personne ne soit là par ruse, que personne n'écoute avec hypocrisie. Jetez au diable toute souillure et tout reste du mal. Tenez-vous comme des captifs, car c'est comme des captifs que le Christ vous rachète. Que chacun de vous souffle sur le diable, en le regardant bien (en face) et en le haïssant.

14. [BES: *Et après qu'ils ont soufflé*:].
15. Pénétrez dans vos consciences, scrutez vos cœurs. Que chacun voie ce qu'il a fait; et s'il y a en vous quelque chose de l'adversaire, crachez-la en soufflant.
16. [BES: *Et après qu'ils ont craché, il dit*:].
17. Que personne ici ne soit juif par l'hypocrisie, que personne n'ait de doutes sur le mystère. Le Verbe de Dieu scrute vos cœurs de manière plus incisive qu'un glaive à double tranchant. Le diable maintenant se tient vers l'Occident, il grince des dents, il dresse les cheveux, il agite ses mains et se mord les lèvres; il est furieux et il gémit de sa solitude; il ne peut croire à votre délivrance. C'est pourquoi le Christ vous place en face de lui pour que vous renonciez à lui et souffliez sur lui pour commencer la lutte contre lui. Le diable se tient vers l'Occident, là où est le principe des ténèbres. Vous renoncez à lui et vous soufflez sur lui.
18. [BES: *Et après qu'ils ont soufflé, il dit*:].
19. Ensuite vous vous tournez vers l'Orient et vous vous rangez avec le Christ.
20. [BES: *Et après qu'ils se sont tourné il dit*:].
21. Que personne ne soit présomptueux, tenez-vous dans la crainte, car tout ici est redoutable et terrible: toutes les puissances des cieux sont présentes ici. Les anges et les archanges transcrivent de façon invisible vos paroles. Les chérubins et les séraphins se penchent des cieux pour recevoir vos contrats et les portent au Maître. Regardez donc comment vous renoncez à l'ennemi et vous rangez avec le créateur.

22. *Et il dit*:
23. Tournez-vous vers l'Occident ayant vos mains levées et répétez ce que je dis: «Je renonce à Satan — et à toutes ses œuvres — et à tout son service — et à tous ses anges — et à toute sa pompe».
24. *Il dit cela trois fois et ils répondent trois fois. Et ainsi il les interroge de nouveau trois fois*:
25. Avez-vous renoncé à Satan?
26. *Ils disent*:
27. Nous avons renoncé.
28. *Et après trois fois il dit*:
29. Soufflez sur lui.
30. [BES: *Et après qu'ils l'ont fait, il dit*:].
31. Tournez-vous vers l'Orient en tenant les mains abaissées. Tenez-vous avec crainte et répétez ce que je dis: «Et je me range avec le Christ» et «Je crois en un seul Dieu, le Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre... Amen».
    [N.B.: Seul BES donne le texte du *Credo* en entier, les autres MSS (cf. apparat critique) l'abrègent chacun à sa manière].
32. *Il dit cela trois fois et tous répondent à chaque* (article du *Credo?*). *Et il interroge de nouveau*:
33. Vous êtes-vous rangés avec le Christ?
34. *Ils disent*:
35. Nous nous sommes rangés.
36. *Et cela trois fois. Ensuite il dit*:
37. Adorez-le.
38. *Et tous ayant fait l'adoration, il dit*:
39. Béni es tu ô Dieu, qui veux que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.
40. *Et disant (tous)*:
41. Amen,
42. *il leur dit*:
43. Voici que vous avez renoncé au diable et que vous vous êtes rangés avec le Christ. Le document est passé. Le Maître le tient au ciel. Voyez comment vous observez les conventions. Car ce document vous sera présenté le jour du jugement. Ne perdez pas le capital principal, mais encore ajoutez-y les intérêts. Voyez que vous n'ayez pas à rougir devant le terrible et redoutable tribunal, lorsque toutes les puissances des cieux seront ébranlées et que

tout le genre humain se présentera pour être jugé. Les myriades des anges, les armées des archanges, les ordres des forces d'en haut (se tiendront là). Lorsque il y aura le fleuve de feu, le ver qui ne meurt pas et les ténèbres extérieures, alors sera lu le document. Si tu as été miséricordieux et philanthrope, tu auras aussitôt pour défenseurs ceux envers qui tu auras usé miséricorde; mais si tu a été inhumain, sans pitié, insultant, délateur à l'égard de ceux qui n'avaient aucun tort envers toi, alors le diable se lèvera comme accusateur: «Maître, celui-ci a renoncé à moi en parole seulement, mais par ses œuvres il a toujours été mon serviteur». Et les anges gémiront et tous les justes pleureront sur toi. Et l'issue de la sentence sera pénible (même) à dire. Ici bas, quand quelqu'un tombe dans le malheur, il trouve des défenseurs: il appelle ses amis, il est aidé par ses parents, il est racheté par ses richesses; là, rien de semblable: ni père secourable, ni mère émue dans ses entrailles, ni frère qui accourt, ni amis qui s'empressent. Mais tout homme sera nu, seul et sans ressources; secouru ou condamné uniquement par ses œuvres, car «si le frère ne sauve pas, quel homme sauvera?» (Ps 48,8). Voyez donc à vous garder vous-mêmes. Vous avez renoncé au diable, haïssez-le jusqu'au bout. Vous vous êtes rangés avec le Christ, confessez-le jusqu'à votre dernier souffle. Cheminez vers le Seigneur Dieu après cette confession orthodoxe: ne faites pas naufrage dans la foi. Ayez pitié des pauvres, ne méprisez pas ceux qui sont victimes de l'injustice, ne volez pas le bien des autres, ne parlez pas mal des innocents, n'accueillez pas des vaines rumeurs, défendez vos prêtres et prémunissez votre vie en toute circonstance.

Je n'ai pas hésité à vous dire les malheurs. Vous savez désormais comment vous en garder. J'ai fait ce qui était en mon pouvoir: je vous ai annoncé à l'avance les malheurs, de peur que le glaive ne fasse irruption et n'enlève une âme de ce peuple. Car dès maintenant l'ennemi observe vos paroles, vos mouvements, vos pensées, vos raisonnements et vos actions. Mais vous, soyez sur vos gardes pour que l'adversaire n'ait rien à dire de mauvais sur vous le jour du terrible jugement, et que nous puissions nous tenir sans rougir devant le tribunal du Christ et entendre cette bienheureuse et désirée voix: «Venez les bénis de mon Père, prenez possession du royaume préparé pour vous depuis l'origine du monde» (Mt 25,34). A lui appartient la gloire, l'honneur et

l'adoration, ensemble avec le Père et le Saint Esprit, maintenant et toujours.

44. *Et après* l'Amen, *il leur dit*:
45. Élevez vos mains.
46. *Et les ayant étendues, il dit*:
47. Pour le bon ordre de l'*oikoumenî* et la tranquillité des saintes églises et l'union de tous, disons «Kyrie eleîson».
48. *Et ils disent trois fois*:
49. Kyrie eleîson.
50. Pour les très pieux empereurs et tout le palais, pour leur armée et pour le peuple aimé du Christ, disons: «Kyrie eleîson».
51. Pour la délivrance de nos âmes et pour que bientôt Satan soit écrasé sous nos pieds; pour que notre ville soit préservée des tremblements de terre, du feu et du sang, ainsi que toute ville et région, disons: «Kyrie eleîson».
52. *Et il bénit le peuple trois fois au* Kyrie eleîson, *et dit*:
53. Car tu es le Dieu miséricordieux et philanthrope et à toi la gloire...
54. *Et après l'Amen, il descend (de l'ambon) et pénètre dans le sanctuaire; le diacre fait la prière (litanique) de ceux qui se préparent à la sainte illumination; le célébrant prie*:
55. **[B4^{II}: 1]** Notre Maître, Seigneur et Dieu, appelle tes serviteurs à ta sainte illumination et daigne leur accorder cette grande grâce. Lave leur vieil état, fais-les renaître à la vie éternelle, remplis-les de la force de ton saint Esprit pour l'union avec ton Christ, afin qu'ils ne soient plus les enfants de la chair, mais les enfants de ton royaume.
56. *Ayant achevé le diacre la prière de ceux qui se préparent à la sainte illumination, au lieu de (leur) dire d'incliner la tête, il dit*:
57. Tous les catéchumènes [*autres* MSS: Vous tous qui vous préparez à la sainte illumination] approchez pour l'imposition des mains et pour la bénédiction.
58. *Et (le patriarche) bénit trois fois avec la main et souffle trois fois sur chacun de ceux qui s'approchent* [autres MSS: *hommes et femmes*]. *Il va de nouveau près de la sainte table et il dit*:
59. Car tu es notre illumination et à toi nous rendons gloire...
60. *Le peuple*:
61. Amen.
62. *Le diacre*:

63. (Inclinez vos) têtes.
64. *Le célébrant prie*:
65. **[B4^II: 2]** Dieu notre Sauveur, toi qui veux que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité, fais briller la lumière de ta connaissance dans nos cœurs et dans le cœur de ceux qui se préparent à la sainte illumination. Daigne leur accorder ton don immortel et unis-les à ta sainte église catholique et apostolique. *Ecphonèse*: Car c'est à toi de faire miséricorde et de sauver et à toi la gloire...
66. *Et après l'*Amen, *le diacre dit*:
67. Marchons en paix.
68. *On donne le signal et on célèbre la divine liturgie* (Fin de BES).

Appendices

COI EBE: Marchons en paix. *Le peuple*: Au nom du Seigneur. *Tout de suite on donne le congé. Après avoir donné le signal, on célèbre la divine liturgie.*

SIN: *Le Samedi Saint a lieu toute* l'akolouthia *des saints baptêmes...*

COMMENTAIRE

N.B.: La numérotation suivie dans ce commentaire correspond à celle que nous avons employée dans le texte précédent.

1: Tous nos mss sont d'accord dans la fixation de cette cérémonie au Vendredi Saint, c.-à-d., à la veille du baptême lui-même.

2: Les anciens mss BAR SIN parlent d'une seule église de la Paix: «l'ancienne». BES EBE lui donnent l'étrange appellation de «l'ancienne et la nouvelle»; s'agit-il de deux églises ou d'une seule renouvelée, ou peut-être divisées en deux compartiments? Solution logiquement probable puis qu'il fallait se dévêtir et qu'ainsi on assurait la séparation des garçons et des fillettes (nous verrons dans le articles successifs qu'une telle séparation avait lieu réellement dans le baptistère). Dans le cas d'une église divisée en deux compartiments (par une barrière), il fallait que l'ambon du patriarche restât visible des deux côtés. Qu'il y ait eu une certaine séparation des sexes se déduit de la rubrique de BAR SIN EBE COI (app. crit. p. 383, n° 109), où l'on parle des hommes et des femmes qui s'approchent du sanctuaire pour recevoir l'imposition des mains; il aurait été superflu de parler d'hommes et de femmes, s'ils avaient été mêlés dans un seul et même lieu. Nous ne pensons pas que «l'ancienne et la nouvelle» veuille dire qu'il y avait deux églises différentes et que la cérémonie se faisait deux fois: cela irait contre le sens du texte qui ne semble parler que d'une seule cérémonie(9).

Ce même n° 2 dit que tous les catéchumènes se réunissent: il ne faut penser naturellement qu'à ceux qui allaient recevoir le baptême le lendemain, les catéchumènes du «second catéchuménat». À eux seulement se rapporte la «catéchèse» du n° 13.

3: Tous les mss sont d'accord sur l'heure de l'office: la 6e heure, mais BES EBE font précéder la Catéchèse par l'office de la *Tritoektî*(10), ce qui pose quelque problème. Tout d'abord, cet office avait une durée d'au moins une heure et par là, il retardait le début de la Catéchèse elle-même. Mais plus important encore est le problème

(9) Cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin.* Première partie: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique.* Tome III: *Les églises et les monastères*, Paris 1953, 108-111 (cf. MAT II, 79, note 5). Janin parle d'une ancienne église de la Paix, existant déjà aux temps de Constantin et qui aurait souvent servi de cathédrale lors de la construction et des successives reconstructions de Sainte-Sophie. L'église de Sainte-Irène elle-même aurait été reconstruite plusieurs fois et notamment entre 740 et 775. C'est alors peut-être qu'à l'appelation traditionnelle de «l'ancienne» on a ajouté l'adjectif «nouvelle». Les plus anciens mss de l'Euchologe (par ex. BAR qui est à peu près de l'époque de cette dernière reconstruction) ne connaissent que l'appelation traditionnelle. Aujourd'hui, l'église est surmontée de deux coupoles, ce qui favorise notre hypothèse du double espace destiné aux hommes et aux femmes. H. Delehaye, dans son *Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, Index, col. 1078, parle d'une église de Sainte-Irène du *Deuteron*, dans le quartier de *Sykai*, au bord de la mer, appelée «ancienne et nouvelle», difficilement identifiable avec notre Sainte-Irène tout près de Sainte-Sophie. Puisque Delehaye se sert d'un document tardif, du codex *Sirmondianus* du XII-XIIIe siècle (cf. notre *Les «fêtes théologiques» du calendrier byzantin. = La liturgie expression de la foi.* Conférences Saint-Serge 1978. Bibl. «Ephem. Liturg.» Subsidia 16, Rome 1979, 35, note 5) ses affirmations ne peuvent pas apporter de solution à notre problème, car il est évident que le document confond les données de plusieurs églises du même nom. Janin qui cite Delehaye, doute lui aussi de ses affirmations.

(10) Miguel Arranz, *Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 43 (1977) 70-93.

posé par l'assistance des fidèles qui n'auraient pas voulu manquer cet office précisément le Vendredi Saint; l'affluence du peuple aurait été très peu favorable au bon ordre des jeunes catéchumènes.

Selon le Typikon de la Grande-Eglise HAG (cf. p. 373), la *Tritoektî* au X[e] s., était encore célébrée ailleurs qu'à Sainte-Irène: très probablement à Sainte-Sophie. Mais selon DRE, un siècle plus tard, elle était déjà célébrée à Sainte-Irène même. Il faut penser que la *Tritoektî* continuait à se célébrer regulièrement à Sainte-Sophie et que la célébration de cet office à Sainte-Irène, qui est une église plutôt petite, était réservée aux seuls catéchumènes. Mais cette *Tritoektî* à Sainte-Irène présente encore des problèmes; pendant son déroulement on aurait dû faire sortir soit les catéchumènes du premier catéchuménat (qui d'ailleurs n'avaient pas de raison de se trouver à Sainte-Irène), soit ceux du second, qui étaient venus exprès pour la Catéchèse. Evidemment, ils pouvaient sortir et rentrer de nouveau après la *Tritoektî*, mais les rubriques restent complètement muettes à ce sujet. Il est donc possible qu'ils assistaient à toute la *Tritoektî* sans sortir lorsque le diacre les invitait à le faire; ou bien encore, le diacre omettait cette invitation.

4.5: Le détail des six bénédictions, trois alors que le patriarche était encore revêtu de l'*omophorion* et trois après qu'il l'avait ôté, manque dans BAR SIN.

6.7: L'invitation du diacre à prêter attention et surtout le salut de paix du patriarche marquent le vrai début de la Catéchèse. C'était le début classique de toute synaxe liturgique, eucharistie comprise, selon J. Chrysostome(11).

10.11: Le fait que le patriarche en personne faisait aux catéchumènes des invitations qui auraient été plutôt de la compétence du diacre semble étrange. Cela tient sans doute, comme nous l'avons déjà fait remarquer à propos des invitations telles que *Sursum corda* et *Les choses saintes aux saints*, au fait qu'il s'agit d'invitations archaïques, existant avant que le rôle du diacre ne se définisse comme celui de porte-parole liturgique de l'évêque(12).

(11) *In Mt.* 32, 6: PG 57, 384; *Adv. Jud.* 3, 6: PG 48, 870; *In Mt.* 32, 6: PG 57, 385; *In Col.* 3, 4: PG 62, 323. Cf. J. Mateos, *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine* (= OCA 191) Roma 1971, 27.

(12) Miguel Arranz, *Le «Sancta sanctis» dans la tradition liturgique des Églises*, Archiv für Liturgiewissenschaft 15 (1973) 67.

Dans l'Euchologe imprimé la rubrique de se dévêtir se trouve au début du rite B2), ou «second catéchuménat»(13), mais elle est tempérée par un ajout: le candidat est habillé d'une seule tunique (μονοχίτων); au début du rite B4)(14) qui est le parallèle privé de notre rite de Catéchèse, l'Euchologe imprimé dit qu'il est dévêtu sans plus, mais il faut entendre qu'il porte la tunique dont on a parlé plus haut. D'après nos codex, qui ne font allusion à aucune tunique, il faudrait bien penser que la nudité des candidats était aussi totale que celle qui avait été observée au début du catéchuménat(15) et qui sera observée lors du baptême lui-même(16). C'était tolérable s'il y avait une séparation des sexes, comme il nous semblait plus haut.

12-44: Le texte même de la Catéchèse ne présente pas de problème; cependant nous y trouvons certaines invitations du patriarche adressées aux cathéchumènes; elles sont les suivantes:

n° 23: *Tournez-vous vers l'Occident... et répétez... Je renonce...*
n° 29: *Soufflez sur lui.*
n° 31: *Tournez-vous vers l'Orient... et répétez: Je me range...*
n° 37: *Adorez-le.*

BAR SIN EBE n'ont pas de rubrique pour ces gestes, car ils étaient déjà assez évidents de par la seule invitation du patriarche. BES par contre introduit des rubriques chaque fois que le patriarche fait une invitation, même de caractère explicatif; ainsi aux n[os] 14 et 18 on prescrit déjà un double souffle, même si le moment exacte de ce rite ne doit se trouver qu'au n° 29. Il prescrit aussi au n° 16 que l'on crache. Mais cette rubrique est totalement hors de lieu, puisque, d'après le texte de la Catéchèse, on devait cracher moralement le mal intérieur au moment de souffler sur le diable, et il ne s'agissait nullement de cracher sur le diable, comme on l'interprète aujourd'hui(17). La rubrique au n° 20 est aussi anticipée, puisqu'on ne se retourne vers l'Occident qu'au n° 23.

(13) GOAR 274; ROM 147; ZER 130; PAP 94.

(14) GOAR 277; ROM 150; ZER 134; PAP 97.

(15) Cf. commentaire de Syméon de Thessalonique: PG 155, 216 AB; APA 86. Cf. aussi OCP 50 (1984) 50 et 63 avec note 16. N.B.: cette note dit «PG 231» etc., mais elle doit dire: «PG 155, 213» etc.

(16) Cf. commentaire du même Syméon: PG 155, 288 BC; APA 93.

(17) Cf. note EVO, 44. Le verbe grec employé est ἀποπτύω (*rejeter en crachant, cracher avec horreur, cracher pour détourner un mauvais présage*). Nul-

Le rubriques de BES contredisent pas mal le texte même de la Catéchèse et elles devaient introduire, si comme tout semble faire croire elles ont été observées, une passable confusion dans le déroulement de la cérémonie, puisqu'il fallait selon BES souffler à trois reprises sur le diable, y cracher une fois et se tourner ver l'Occident deux fois. A BES nous devons préférer les autres codex, qui ne donnant pas de pareilles rubriques, supposent qu'on ne souffle-qu'à une seule reprise sur le diable et cela après s'être retourné vers l'Occident au moment précis indiqué dans le discours du patriarche: et précisément aux nos 23 et 29. Les rubriques inopportunes de BES se trouvent en marge dans EBE, ce qui tient à indiquer que les rubriques en question étaient malgré tout observées, au moins à une certaine époque.

45-52: Au renoncement et à l'adhésion, suit une prière litanique du type de la *synaptî* de la Paix, dite toutefois par le patriarche, et à laquelle les catéchumènes participent tenant les bras levés, cette fois en signe de prière, et répétant le *Kyrie eleîson.* C'était bien la première fois que les catéchumènes faisaient une prière d'intercession; jusqu'à ce moment ils avaient toujours été priés de quitter l'église, aux matines, aux vêpres et à la liturgie eucharistique, avant que la prière des fidèles ne commençât; leur prière était dépourvue de valeur ecclesiale étant eux-mêmes encore dépourvus de la παρρησία ou confiance filiale du baptisé[18].

54-55: Selon BAR COI EBE, à l'*Amen* suivait une monition du patriarche: *Habillez-vous et chaussez-vous.* Nous ne nous expliquons pas l'omission de cette rubrique de la part de BES.

Le patriarche descend de l'ambon et rentre au sanctuaire et dit une prière pour les candidats au baptême, pendant que le diacre proclame la litanie propre à ceux-ci et dont les mss ne nous donnent pas le texte. Elle devait être la même de la *Tritoektî* (OCP 43, 1973, 78), et des Présanctifiés (OCP 47, 1981, 339), qui donnent le texte de la prière mais non celui de la litanie en question; nous pouvons sup-

---

le part dans nos mss n'apparaît le rite moderne d'invitation à cracher sur le diable par le verbe ἐμπτύω (*cracher sur quelqu'un*). Il s'agit bien de cracher ses propres péchés et non de commettre une grossièreté envers le diable. Cf. B. Botte, *La sputation, antique rite baptismal*? (= Mélanges Chr. Mohrmann) Utrecht-Anvers 1963, 196-201.

[18] Cf. Mateos, *La célébration*, 156, qui commente à ce propos un passage du Chrysostome: *In 2 ad Cor.* 2, 5: PG 61, 399.

poser un texte de litanie très proche de celui de la même litanie des Présanctifiés des euchologes imprimés[19].

57-61: La prière des catéchumènes aurait dû prendre fin par une invitation à incliner la tête (comme aux Présanctifiés), car elle était (aussi bien qu'à la *Tritoektî*) une prière de *kephaloklisia.* Ici rien de tel, mais une invitation à s'approcher un par un pour recevoir une imposition des mains et une bénédiction de la part du patriarche[20]. L'imposition de la main consistait en une triple bénédiction et un souffle de la part du patriarche. Suivait l'ecphonèse et le retour du patriarche dans le sanctuaire.

62-67: La prière de bénédiction était suivie par une autre prière, cette fois de vraie *kephaloklisia* collective.

67: L'invitation du diacre à sortir clôturait l'office.

68: Suivait la liturgie des Présanctifiés. COI BES marquent bien la séparation entre la fin de la Catéchèse et le début de la liturgie des Présanctifiés. Nous ne savons pas si les catéchumènes assistaient, et jusqu'à quel moment, à cette liturgie des Présanctifiés qui était la dernière du Carême.

§ 2. – Rite de la renonciation-adhésion en abrégé: B4).

Ce rite «privé» figure dans tous les mss contenant la Catéchèse du Vendredi Saint ou B4II), présentés au paragraphe précédent (p. 375 et ss), à l'endroit même ou il se trouve encore aujourd'hui dans l'Euchologe imprimé, c.-à-d., aussitôt après B3) et comme s'il n'était que la conclusion de ce rite. On peut penser que cette forme raccourcie était employée plus souvent que la Catéchèse patriarcale qui n'était célébrée qu'une seule fois par an.

Le rite B4) suppose aussi bien des catéchumènes adultes parlant le grec, que des barbares et des enfants ne le parlant pas. Dans les mss les plus récents on suppose un candidat unique au baptême, mais BAR POR mettent encore les questions du prêtre et les répon-

---

[19] GOAR 165; ROM 121; ZER 112; PAP 80.

[20] Cf. un rite semblable dans la fin des offices rapportés par Egérie: Éthérie, *Journal de voyage* (= Sources Chrétiennes 21) Paris 1948, 191, *passim*; nous ne sommes pas d'accord avec la traduction de H. Pétré: *Omnes ad manum ei accedunt = Tous s'approchent pour lui baiser la main*; d'après nous il n'y avait point de baisemain épiscopal, mais bien une imposition de la main.

ses des catéchumènes au pluriel, ce qui prouve la participation de plusieurs catéchumènes à la fois.

Selon notre méthode, nous apportons le texte grec de BES en note, le comparant à celui de BAR POR EBE. Dans le texte principal nous donnerons une traduction française de BES. Ce rite se trouve aussi dans SIN, mais les questions et les réponses sont déjà au singulier, sauf après le *Credo*, où l'on peut encore penser à une récitation collective. Pour cette fois nous omettons le témoignage de ce codex ainsi que celui de la multitude de mss non constantinopolitains qui rapportent le rite (cf. OCP 49, 1983, 288).

TEXTE(21)

[FAISANT SUITE A B3), SANS AUCUN TITRE]

N.B.: La numérotation suivie correspond à celle de B4II), cf. supra pp. 380 ss.

10. *Et après l'*Amen, *celui qui doit être baptisé se trouvant déshabillé et déchaussé,*

(21) **BES 53-53v** (STA 140-141) [BAR 190-192 (ANS 122-123). POR 78v-80 (JAC 135-136). EBE 85v-86 (TRE I, 343-347). Cf. GOAR 277-278; ROM 150-153; ZER 134-135; PAP 97-98; MER 339-341; GUI 38-40. Cf. PG 155, 217C-219B; APA 88-89]:

53 **B4)** *Καὶ μετὰ τὸ* 'Αμήν, *ἀποδυομένου καὶ ὑπολυομένου*[1] *τοῦ βαπτιζομένου*[2], *εἰ μέγας ἐστί*[3], *στρέφει*[4] *αὐτὸν*[5] *πρὸς*[6] *δυσμὰς ἄνω τὰς χεῖρας ἔχοντα*[7] *καὶ λέγει τρίτον·* 'Αποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ. Καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. Καὶ πάσῃ[8] τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ. Καὶ πᾶσι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ. *Καὶ ἀποκρίνεται ὁ κατηχούμενος*[9] *πρὸς ἕκαστον τούτων, ἢ ὁ ἀνάδοχος αὐτοῦ*[10] *ἐὰν ᾖ παιδίον ἢ βάρβαρος, ἐκ τρίτου*[11]. *Καὶ μετὰ τοῦτο*[12] *πάλιν ὁ ἱερεύς*[13]· 'Απε-

1 απολυομενου BAR EBE. 2 αποδυομενων και υπολυομενων των βαπτιζομενων POR. 3 ει μεγας εστι om BAR. 4 αποστρεφει BAR POR. 5 αυτον add ο ιερευς BAR] αυτους ο ιερευς POR. 6 επι BAR POR. 7 εχοντας ως λεγω λεγετε POR. 8 πασιν POR. 9 βαπτιζομενος BAR. 10 η ο αναδοχος αυτου προς εκαστον BAR EBE. 11 εαν... τριτου om BAR] τουτο γ' λεγει παντων αποκρινομενων η αναδοχοι αυτων εαν παιδια η βαρβαροι POR. 12 μετα τουτο om BAR. 13 ιερευς add γ' ερωτα λεγων BAR] λεγει ο ιερευς γ' POR.

23. *s'il est (assez) grand, (le prêtre) le tourne vers l'Occident, les mains levées et il lui dit trois fois* [Ce que je dis, dites-le: POR]:

τάξω[14] τῷ Σατανᾷ; *Ἀποκρίνεται ὁ κατηχούμενος ἢ ὁ ἀνάδοχος*[15] · 'Απεταξάμην[16]. *Καὶ ὅτε εἴπῃ τρίτον*[17], *λέγει ὁ ἱερεύς·* 'Εμφύσησον[18] αὐτῷ[19]. *Καὶ τοῦτο ποιοῦντος*[20], *ἱστᾷ αὐτὸν πάλιν κατὰ*[21] *ἀνατολὰς κάτω τὰς χεῖρας ἔχοντα*[22] *καὶ λέγει*[23] *τρίτον·* Καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ. Καὶ Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα[24], *[ἀ]ποκρινομένου καθ' ἕκαστον τοῦ κατηχουμένου ἢ τοῦ ἀναδόχου ὡς εἴρηται. Καὶ ὅτε πληρώ[σῃ] τὸ*[25] *τρίτον, ἐρωτᾷ ὁ ἱερεὺς τὸν βαπτι-* 53v *ζόμενον*[26] *// πάλιν*[27] *τρίτον*[28]· Συνετάξω[29] τῷ Χριστῷ; *Καὶ ἀποκρίνεται·* Συνεταξάμην[30]. *Καὶ ὅτε εἴπῃ τρίτον*[31], *λέγει ὁ ἱερεύς*[32]· Προσκύνησον[33] αὐτῷ[34]. *Καὶ οὕτως ἐπεύχεται λέγων*[35]· **[B4: 1]**: Δέσποτα ὁ Θεός, προσκάλεσαι τὸν δοῦλόν σου τόν δε[36] πρὸς τὸ ἅγιόν σου φώτισμα καὶ καταξίωσον αὐτὸν[37] τῆς μεγάλης[38] ταύτης χάριτος τοῦ ἁγίου σου βαπτίσματος· ἀπόλουσον αὐτοῦ[39] τὴν παλαιότητα καὶ ἀναγέννησον αὐτὸν[40] εἰς τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον· καὶ πλήρωσον αὐτὸν[41] τῆς τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος δυνάμεως εἰς ἕνωσιν τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα μηκέτι τέκνον[42] σώματος ᾖ[43], ἀλλὰ τέκνον[44] τῆς σῆς βασιλείας. 'Εκφώ[νως][45]· Εὐδοκίᾳ καὶ χάριτι τοῦ μονογενοῦς σοῦ Υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλογητός εἶ[46].

[Sequitur baptimus patriarcalis sabbato sancto: B5)]

14 απεταξασθε BAR POR. 15 αποκρινεται... αναδοχος] και αποκρινεται BAR] και αποκρινονται οι κατηχουμενοι POR] και αποκρινεται ο κατηχουμενος η ο αναδοχος αυτου EBE. 16 απεταξαμεθα BAR POR. 17 οτε ειπη τριτον om BAR. 18 εμφυσησατε BAR POR. 19 αυτω] αυτον EBE. 20 και τουτο ποιουντος om BAR POR] ποιησαντος EBE. 21 ιστα... κατα] και στρεφει αυτο επι BAR. 22 και τουτο ποιουντος... εχοντα] ειτα παλιν λεγει αυτοις· στραφησετε επι ανατολας κατω τας χειρας υμων εχοντες· ως λεγω λεγετε POR. 23 λεγει add αυτοις BAR. 24 παντοκρατορα add και τα εξης BAR] και τα εξης μεχρι του τελους λεγει γ' POR] εις ενα θεον και εξης μεχρι τελους EBE. 25 το] τουτον EBE. 26 ο ιερευς τον βαπτιζομενον] αυτους POR. 27 παλιν om POR. 28 αποκρινομενου... παλιν τριτον] και οτε ειπη γ' ο ιερευς παλιν ερωτα αυτους BAR. 29 και συνεταξασθε BAR POR. 30 αποκρινονται· συνεταξαμεθα BAR POR. 31 οτε ειπη τριτον om BAR] τουτο τριτον επερωτα ο ιερευς και μετα τουτο POR. 32 ο ιερευς] αυτοις POR. 33 προσκυνησατε BAR POR. 34 αυτον POR. 35 ουτως επευχεται λεγων] ποιει ο ιερευς την ευχην ταυτην BAR] και παντων προσκυνουντων επευχεται ο ιερευς ταυτα λεγων POR. 36 τους δουλους σου τουτους BAR POR. 37 αυτους BAR POR. 38 μεγαλης add σου BAR. 39 αυτων BAR POR. 40 αυτους BAR POR. 41 αυτους BAR POR. 42 τεκνα BAR POR. 43 η] ωσιν BAR POR. 44 τεκνα BAR POR. 45 εκφω om BAR POR EBE. 46 add συν τω παναγιω και αγαθω και ζωοποιω σου πνευματι νυν BAR] συν τω παναγιω POR] συν τω παναγιω και αγαθω EBE.

«Je renonce à Satan — et à toutes ses œuvres — et à toute son service — et à tous ses anges — et à toute sa pompe».

24. *Et le catéchumène, ou bien son parrain si c'est un petit enfant ou un barbare, répond trois fois à chaque (énoncé). Et après cela le prêtre (dit) de nouveau:*
25. As-tu [Avez-vous: BAR POR] renoncé à Satan?
26. *Le catéchumène ou son parrain répond [Les catéchumènes répondent*: POR]:
27. J'ai [Nous avons: BAR POR] renoncé.
28. *Et lorsqu'il a dit (cela) trois fois, le prêtre dit:*
29. Souffle [Soufflez: BAR POR] sur lui.

30-31. *Et après l'avoir fait, il le place de nouveau vers l'Orient, ayant les mains abaissées [Puis il leur dit de nouveau*: Tournez-vous vers l'Orient ayant les mains abaissées et dites ce que je dis: POR] *et il dit trois fois*: «Et je me range avec le Christ» et «Je crois en un seul Dieu le Père tout-puissant» (*et le reste jusqu'à la fin*, cf. apparat critique p. 395, nº 24).

32. *Et le catéchumène, ou son parrain comme on l'a déjà dit, répond à chaque (énoncé). Et après l'avoir fait trois fois, le prêtre de nouveau interroge trois fois celui qui doit être baptisé [Le prêtre les interroge*: POR]:
33. T'es tu rangé [Vous êtes-vous rangés: BAR POR] avec le Christ?
34. *Il répond [Ils répondent*: BAR POR]:
35. Je me suis rangé [Nous nous sommes rangés: BAR POR].
36. *Et quand il l'a dit trois fois* [*Le prêtre le demande trois fois et après celà*: POR] *le prêtre dit:*
37. Adore-le [Adorez-le: BAR POR].
54. *Et il prie ainsi* [*Et tous ayant fait l'adoration, le prêtre prie disant ainsi*: POR]:
55. **[B4ᴵᴵ: 1]**: Notre Maître, Seigneur et Dieu... (cf. supra p. 387). [BAR POR conservent le pluriel; BES EBE ont déjà le singulier comme l'Euchologe imprimé].

[Finis ritus B4), sequitur B5)]

CONCLUSION

En comparant les rites B4) et B4ᴵᴵ) on voit aussitôt qu'il s'agit du même rite. La question qu'on peut se poser est: lequel a été le

rite des origines: B4ᴵᴵ) auquel on aurait enlevé des pièces pour avoir un rite plus court, ou bien B4) auquel on aurait ajouté des élements importants pour en faire un rite communautaire très solennel?

Il nous semble devoir opter pour la première solution. B4ᴵᴵ) aurait été le rite primordial, quand le catéchuménat suivait une série d'étapes étalées dans le temps. B4) ne serait donc qu'un rite de secours pour les cas où le catéchuménat devait être abrégé pour des raisons sans doute valables.

C'est ce rite raccourci qui est devenu dans la praxis actuelle le seul rite en vigueur. Le rite patriarcal, pratiqué du VIIIᵉ au XIIIᵉ siècle, et qui n'était pas ignoré des documents slaves (cf. note 5), ne semble plus connu par Syméon de Thessalonique au XVᵉ siècle, qui par contre décrit et explique le rite abrégé[22], tout en présentant quelque différence avec le texte soit des mss que des imprimés (par exemple, la prière [B4ᴵᴵ: 1] semble bien manquer); il admet encore cependant la possibilité que le catéchumène ne soit pas baptisé tout de suite.

On ne peut que regretter la disparition du beau rite patriarcal qui supposait une étape importante dans la préparation au baptême des anciens Byzantins.

Piazza della Pilotta 4 — Miguel ARRANZ, S.J.
I - 00187 Roma

(22) PG 155, 217C-220CD, APA 88-89.

OCP 50 (1984) 398-406

Une citation du traité christologique attribué au calife al-Mu'izz (m. 975) chez al-Ṣafī b. al-'Assāl

A. Présentation des documents

1. Le traité christologique [1]

Deux traditions chrétiennes, indépendantes l'une de l'autre, nous ont transmis des extraits d'un Traité christologique (*al-Maqālah al-Masīḥiyyah*) attribué au calife fatimide al-Mu'izz li-Dīn Allāh, qui naquit en 319/975 et régna en Egypte de 342/953 à 365/975.

La tradition copte est contenue dans le *Paris arabe 131* (Egypte 1440 A.D.), fol. 87ᵛ-89ᵛ. Elle remonte, à travers l'évêque Būlus, connu sous le nom d'al-Dimyāṭī, à une copie de la main de Ǧa'far b. Muḥammad b. 'Āmir, qui était contemporain du calife.

La tradition maronite se trouve au ch. 26 du recueil maronite disparate appelé *Kitāb al-Hudā* [2]. Elle remonte à Ǧawā'īd (ou Badr'īd) (?) b. Ibrāhīm, connu sous le nom d'Ibn 'Idād (ou Ibn 'Adyān), et, au-delà, à une copie datée de 386/996.

Les deux traditions s'accordent (à quelques variantes près) sur les noms du rapporteur et du transmetteur: notre texte a été rapporté par Abū al-Fawāris al-Ḥasan (ou al-Ḥusayn) b. Muḥammad al-Mahdī, qui le transmet d'après 'Alī (ou Muḥammad) b. Aḥmad al-Ḥalabī al-Qāḍī al-Dā'ī.

(1) Sur cette question, voir les deux études parues simultanément, qui se rejoignent et se complètent:

a) Khalil SAMIR, *Bibliographie du dialogue islamochrétien.* Addenda et corrigenda aux auteurs arabes chrétiens des XIᵉ et XIIᵉ siècles, in *Islamochristiana* 5 (1979), p. 300-311, ici p. 307-310 (nº 22.12).

b) Gérard TROUPEAU, *Un traité christologique attribué au calife fatimide al-Mu'izz*, in *Annales Islamologiques* 15 (1979), p. 11-24 (qui édite et traduit 10 fragments, mais non pas tous).

(2) Cf. Pierre FAHED, *Kitāb al-Hudā ou Livre de la* Direction (Alep 1935). Les noms propres y sont assez déformés, le texte nous étant parvenu le plus souvent dans des manuscrits ğarsūnī, copiés sur des manuscrits arabes, ce qui augmente les possibilités d'erreur.

2. L'ouvrage d'al-Ṣafī [3]

Au début de l'année 1243, al-Ṣafī Abū al-Faḍā'il b. al-'Assāl rédigea, à la demande du patriarche copte Cyrille III Ibn Laqlaq, une *Réponse* à la *Réfutation des chrétiens* de Taqī al-Dīn Abū al-Baqā' Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ǧa'farī, en cinq chapitres qui traitent de plus d'une centaine de questions différentes. Il intitula sa réponse: *Nahğ al-Sabīl· fī taḫğīl muḥarrifī al-inğīl.*

Ce texte d'al-Ṣafī a été mal édité au Caire en 1926/7 à l'imprimerie 'Ayn Šams, aux frais de Marqus Ğirğis [4]. Nous en avons préparé une édition complète, à partir du plus ancien manuscrit connu, daté de mai 1305 (une soixantaine d'années après sa composition), réparti aujourd'hui dans trois manuscrits: le *Vatican arabe 33* (fol. 151ᵛ-205ᵛ), le *Munich arabe 948* (fol. 41ʳ-50ᵛ) et le *Vatican arabe 159* (fol. 29ʳ-52ᵛ).

Au chapitre troisième, al-Ṣafī établit, entre autres choses, la validité de la transmission de l'évangile (*siḥḥat al-naql*, ou *al-tawātur*). Il conclut cette question par cette doxologie: «A Dieu la gloire et l'action de grâces qui conviennent à sa majesté et à ses actes de générosité» ولله المجد والشكر الملائمان بجلاله وأفضاله Ce fait indique que l'argument est terminé.

Al-Ṣafī passe alors à la question suivante, concernant le sens de l'expression «Esprit de Dieu» (*Rūḥ Allāh*). Cependant, avant de répondre à cette question, il insère une phrase quelque peu énigmatique, et dont on ne voit pas le rapport avec ce qui précède, qui est précisément la phrase qui nous intéresse.

(3) Sur cet ouvrage, voir notre étude: *L'œuvre apologétique d'al-Ṣafī b. al-'Assāl*, ch. 8, à paraître dans le C.S.C.O.; c'est la seule étude existant sur l'ouvrage.

(4) *Kitāb Nahğ al-Sabīl. fī taḫğīl muḥarrifī al-inğīl*, éd. au Caire, al-Maktabah al-Ğadīdah, 1643 des martyrs, 130 pages, aux frais de Marqus Ğirğis.

B. Le texte d'al-Ṣafī

Voici le petit texte qui nous intéresse, établi sur le *Vatican arabe 33* (fol. 176 recto, lignes 11-14) et comparé avec celui de l'édition (p. 36/9-11), où l'on relèvera les deux graves omissions. Dans le manuscrit, ce passage est précédé et suivi du signe utilisé par le copiste pour séparer les grandes sections ( ).

وما أَوْجَزَ وأَجْزَلَ ما وُجِدَ ، في مقالةٍ عملها
أحدُ الدُّعاةِ[5] لأحدٍ[5] الخُلَفاء المِصْرِيِّين[6] المسلمين ، فقال
عن المسيح كلمةِ الله : « إنَّه دعا مِن نفسِهِ ، بنفسِهِ ،
إلى نفسِهِ » ؛ و « أَظْهَرَ العَجْزَ ، كما أظهرَ المُعْجِزَ » !

En voici la traduction: «O combien concise et éloquente est cette phrase que nous trouvons dans un traité composé par un (*Dā'ī*(7), pour(7) un des califes musulmans d'Egypte(7), qui dit du Christ le Verbe de Dieu:

"Il a prié (*da'ā*) de son âme,
par son âme, à son âme";
et "Il a manifesté la faiblesse,
comme il a manifesté ce qui dépasse les forces humaines"».

Al-Ṣafī définit sa source comme étant un traité (*maqālah*) sur le Christ (*'an al-Masīḥ*) le Verbe de Dieu. Cela nous oriente vers la *Maqālah Masīḥiyyah*. De plus, l'auteur en est un *Dā'ī* (et nous sommes donc dans le monde šī'ite), qui le composa pour un calife d'Egypte. Ces éléments viennent confirmer l'impression première. Il nous faut donc lire ce qui nous reste de la *Maqālah Masīḥiyyah* attribuée au calife al-Mu'izz, pour voir si nos citations s'y trouvent.

(5) Ed. omet ces deux mots.
(6) Ed. omet ce mot.
(7) L'édition omet ces mots.

C. Identification du texte

1. La première citation

Effectivement, le sixième fragment rapporté par la tradition copte, et attesté aussi dans celle maronite plus ample, nous fournit le texte de la première citation, et nous permet de le comprendre par le commentaire qui le suit(8):

دعا[9] مِن نفسِهِ ، بنفسِهِ ، إلى نفسِهِ .
فنقول : إنَّه دعا[9] مِنَ النفسِ الكُلِّيَّة[10] ،
إلى[11] النفسِ الحقيقيّة[12] ،
بالنفسِ[13] الجُزْئيَّة[14] .
ظاهِرُهُ[15] نبيٌّ[16] ورسولٌ ،
وباطِنُهُ غيبٌ لا يُدرَكُ .
وهو الروحُ القدس ،
وهو[17] اللاهوتُ القديم[17] .

(8) Texte d'après TROUPEAU (note 1b), p. 19 (la présentation et la ponctuation sont nôtres), dont nous nous séparons pour les deux premières phrases. Sigles:
C = recension *copte* (*Paris arabe 131*, fol. $89^{r}7$-$89^{v}3$);
M = recension *maronite* (*Paris syriaque 223*, 16e siècle, fol. $108^{va}21$-$108^{vb}4$);
F = recension maronite, éd. Pierre *Fahed*, p. 237/10-13;
T = édition *Troupeau*.
(9) Troupeau corrige en *du'iya* (دعى).
(10) F: الخلية
(11) Troupeau corrige en *bi-*.
(12) C: الحقيقة ; et de même dans un des manuscrits signalés par F.
F: *add.* اللاهوتية
(13) Troupeau corrige en الى النفس.
(14) C: الجزاية
FM: الجزية
(15) F: انه
(16) F: بني
(17) C: روح الله القديم الاهوت

ومَوضوعُ[18] صِفاتِه ،
التي[19] نَعَتَ[20] بها نفسَه .
إنَّه سَميعٌ بَصيرٌ[21] ،
عليمٌ حكيمٌ[22] .

En voici la traduction([23]):

«Il a prié de son âme, par son âme, à son âme.

«Nous disons donc: Il a prié de l'âme universelle, à l'âme véritable, par l'âme particulière. Extérieurement, c'est un prophète et un

([18]) C: موضع
M: مواضع
F: ومواضع

([19]) F: الذي

([20]) FM: بعث

([21]) L'expression est coranique. On trouve, en effet, 8 versets qui définissent Dieu comme «Audiant-Voyant». Ce sont:

a) 22/61, 22/75, 58/1: إنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ
b) 40/20: إنَّ اللهَ هو السميعُ البَصيرُ
c) 17/1: إنَّه هو السميعُ البَصيرُ
d) 42/11: وهو السميعُ البصيرُ
e) 4/58: إنَّ اللهَ كان سميعًا بصيرًا
f) 4/134: وكان اللهُ سميعًا بصيرًا

([22]) Ici encore, l'expression est coranique: 18 fois le Coran définit Dieu comme «Savant-Sage»:

a) 4/27, 8/71, 9/15, 9/60, 9/97, 9/106, 9/110, 22/52, 24/18, 24/58, 24/59, 49/8 et 60/10: واللهُ عليمٌ حكيمٌ
b) 9/28: إنَّ اللهَ عليمٌ حكيمٌ
c) 12/6: إنَّ ربَّكَ عليمٌ حكيمٌ
d) 12/83 et 12/100: إنَّه هو العليمُ الحكيمُ
e) 66/2: وهو العليمُ الحكيمُ

Notons que l'on trouve aussi six fois Dieu désigné comme «Sage-Savant»; cf. Coran 2/32, 6/83, 6/128, 15/25, 43/84 et 51/30.

([23]) Nous nous inspirons de la traduction du Professeur Troupeau (p. 23). Nous divergeons surtout en ce qui concerne les deux premières phrases.

envoyé; intérieurement, c'est un mystère insaisissable. Il est l'Esprit-Saint; il est la Divinité éternelle. [Il est] l'objet de ses attributs, par lesquels il s'est lui-même défini([24]): il est Audiant et Voyant([25]), Savant et Sage([26])».

2. La deuxième citation

La deuxième citation ne se trouve pas dans les fragments d'origine copte, contenus dans le *Paris arabe 131* et publiés par M. Troupeau.

En revanche, nous la trouvons dans la source maronite, dans le long texte compris entre le septième et le huitième fragment de Troupeau. Nous la rapportons, avec les lignes qui la précèdent et la suivent, d'après l'édition de P. Fahed que nous corrigerons de notre mieux, ce texte étant visiblement corrompu([27]).

1 ونقول : إنَّه لا[28] يحتجب عن خَلْقِه ،
ولم يُحجب (sic) ،
وإنَّما[29] أعمالُهم حَجَبَتْهم دُونَه .
2 لأنَّ هذا [الخَلْقَ][30] المَمْزوجَ[31]
والعالَمَ الكثيفَ[32] ،

([24]) Sous-entendu: «dans le Coran». Il s'agit de Noms divins mentionnés dans le Coran.

([25]) Expression coranique (cf. note 21).

([26]) Expression coranique (cf. note 22).

([27]) Cf. l'édition de P. Fahed, p. 238/2-8. Au sujet de ce texte et de cette édition, nous reprendrons ce que nous écrivions il y a une dizaine d'années: «Vu son importance, une édition *vraiment critique* s'impose. Le texte publié en 1935 par le jeune abbé Pierre Fahed, aujourd'hui savant vénérable, tout en ayant rendu un réel service, ne correspond plus aux exigences de notre époque. Il est entièrement à refaire, suivant les normes critiques modernes»; cf. Khalil Samir, *L'exposé sur la Trinité du Kitāb al-Kamāl. Edition critique*, in *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976), p. 257-279, ici 267.

([28]) F: لان

([29]) F: وان ما

([30]) Nous ajoutons ce mot d'après le texte parallèle du § 4.

([31]) F: المجروح (mais cf. § 34).

([32]) F: الكشيف

أُطلقوا عليه أنّه كَهُمْ (sic)،
و[لا] فَرْقَ بَيْنَه وبَيْنَهم.
فَحُجبوا عن معرفة ذلك.

3 ونقول: إنّه أظهَرَ العَجْزَ[33]،
كَمَا أظهَرَ المُعْجِزَ.
4 فالخَلْقَ المَمْزوجَ وذلك (sic)
عَجَزُوا مِن حَيْثُ عَجْزِهم.
5 وأَهْلُ[34] الصَّفِيَّة[35] البصائر
مِن أهلِ خاصَّتِه[36].
6 وذلك حكمةٌ وقدرةٌ
مِن حيثُ دَرَجاتِهم ومَنازِلِهم.

Nous en donnons une traduction aussi littérale que possible:

1 «Et nous disons:
Il ne se voile pas de ses créatures,
- cela n'était pas nécessaire -
mais leurs actions les ont voilé,
à l'exclusion de lui (?).
2 Car ces [créatures] mêlées
et ce monde opaque
ont dit de lui qu'il était comme eux
et qu'il n'y avait pas de différence entre lui et eux.

(33) F: المعجز
(34) F: واصل
(35) F: الصفوة
(36) F: *add.* ذا

C'est pourquoi, ils ont été voilés
de la connaissance de cela.
3 Et nous disons:
Il a manifesté la faiblesse (*'ağz*),
comme il a manifesté ce qui dépasse les forces humaines.
4 En effet, les créatures mêlées et celui-là (*sic*)
ont été incapables (*'ağaza*) à cause de leur faiblesse;
et les gens aux regards purs
font partie des gens qui lui sont propres.
6 Et cela est sagesse et puissance,
à cause de leurs degrés et de leurs positions».

A la troisième phrase de ce fragment du *Traité christologique*, nous trouvons littéralement la deuxième citation signalée plus haut chez al-Ṣafī b. al-'Assāl.

D. Remarques conclusives

1. La première remarque, et la plus importante, est qu'al-Ṣafī n'attribue pas ce texte au calife al-Mu'izz lui-même, mais à un *Dā'ī*, qui le composa pour un des califes d'Egypte. Peut-être pense-t-il à ce 'Alī (ou Muḥammad) b. Aḥmad al-Ḥalabī al-Qāḍī *al-Dā'ī*, auquel se référaient nos deux sources. Et de même qu'il ne mentionnait pas le nom du *Dā'ī*, il ne mentionne pas davantage le nom du calife; cela est peut-être dû tout simplement au genre littéraire de sa *Réponse*, très condensée et succincte.

2. Dans la même ligne, un copiste postérieur a corrigé le texte, supprimant deux mots (cf. notes 5 et 7), et attribuant ainsi l'œuvre au calife lui-même. Nous ne croyons pas que cette correction soit l'œuvre de l'éditeur du Caire, car elle n'est pas dans sa manière.

3. Al-Ṣafī cite seulement la première phrase, sans le commentaire. Cela est peut-être dû au style concis de son ouvrage. Mais cela pourrait bien être dû aussi à une distinction voulue entre texte et commentaire. Comme nous le disions dans notre précédente étude, cette *Maqālah Masīḥiyyah* est constituée de petits textes suivis de commentaires[37] introduits par *fa-naqūl*.

(37) Cf. SAMIR (*supra*, note 1 a), p. 309. Cependant, nous pensions alors que le commentateur devait être chrétien. Examinant mieux la doctrine de certaines sectes šī'ites, cela ne nous semble plus s'imposer.

4. A notre connaissance, ceci est le plus ancien texte datable (A.D. 1243) qui fasse allusion à ce *Traité christologique*, et son témoignage est donc important.

5. Enfin, ce que nous disions plus haut de l'importance d'une véritable édition critique du *Kitāb al-Hudā*(38) vaut encore plus pour ce chapitre, qui n'a en réalité rien à voir avec la compilation dans laquelle il se trouve. En effet, les fragments édités par M. Troupeau correspondent à un peu plus du quart du texte transmis par la source maronite(39), qui est donc encore pratiquement inédite.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Khalil Samir S.J.

(38) Cf. *supra*, note 27.

(39) Le texte de la compilation maronite correspond dans l'édition Fahed à 130 lignes. De ce total, Troupeau publie 37 lignes, sur un seul manuscrit. Voici le tableau de correspondance des deux éditions, la chose n'étant signalée nulle part:

	Fahed	Troupeau	Quantité
a)	235/7 - 236/2	omis	13 lignes
b)	236/3 - 238/2	§ 2-7	30 lignes
c)	238/2 - 239/16	omis	30 lignes
d)	239/16 - 240/3	§ 8	3 lignes
e)	240/4 - 241/14	omis	26 lignes
f)	241/15 - 242/2	§ 9-10	4 lignes
f)	242/2 - 243/11	omis	24 lignes

OCP 50 (1984) 407-437

Breve relatione della Mengrellia redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice

Parte IIa*

Credono che l'incenzo scancelli i peccati. Della confessione

Habbiamo anco scoverto, che nella Mengrellia tengono, che l'incenzo (che in lingua loro chiamano sacmedi)(177) scancelli li peccati, poiche havendo 8r° A noi ripreso alcuni/di alcune cose, che erano peccati, rispondevano, che se girariano intorno alla testa, conforme l'usanza del paese, un poco d'incenzo e stariano sicuri, che però cercano con grandissima diligenza l'incenzo, onde hò dato ordine a padri, che non lo diano ad alcuno, si come non si manca d'imprimere questa tanto importante verità, che per esser assoluti da peccati, bisogna andare dal confessore (che in lingua loro chiamano Mosguari)(178) e 467r° C fare una buona confessione che dimandano(179) Randuba./

Che g'indovini la causa della infirmità

Quando avviene, che alcuno se ammali, la prima cosa, che sogliono fare, chiamano il prete, acciò indovini, per qual cagione, li è avvenuto tale infermità(180), venuto il prete(181) li danno conto dell'infermità, promettendoli un castrato, o cosa simile, accio dia loro buona risposta; udita il prete la proposta piglia un libro d'orationi che in lingua loro chiamano Giamni Zirchi, cioè libro d'oratione(182), avanti d'aprire il libro, fà il segno della croce sopra detto libro aprendolo, aperto che è, di nuovo fà il segno della croce dicendo Schani

* Cfr. Parte prima, relativa Introduzione e spiegazione delle Abbreviazioni bibliografiche: P. A. Licini, *Breve Relatione della Mengrellia redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice*, OCP 50 (1984) 126-162.

(177) In lingua georgiana «sakmeveli».

(178) In lingua georgiana «modzghvari».

(179) B: chiamano.

(180) V. anche il par. *Superstitioni nell'infermità*, nel fasc. prec., OCP 50 (1984) pp. 151-152.

(181) B add.: siede; C add.: se siede.

(182) B e C om. la traduzione del termine georgiano.

Mardighè Scani Zardighè, che vuol dir Dio ti mandi buona sorte, e buona ventura, poi tirano alcuni sonagli a guisa di dadi che chiamano landi, rimirando attentamente che segno appare, e quando pare al prete, che poco sia il dono, che le hanno offerto, e vuole che le sia offerto dono maggiore, dice in lingua loro intù, che vuol dire, non troppo buona nuova; ciò udendo i parenti dell'infermo, accrescono un bue, ò pure una vacca. Allora il prete di bel nuovo tirando la sorte, con quel sonaglio, e rimirando il sonaglio[183], risponde Zguro chiminas, cioè buona nuova, l'infermo sanarà; poi soggionge la tale infermità si è venuta per tale, e tal causa, come per esempio, per non haver dormito fuor di casa il tale giorno, essendovi costume nel paese, che alli 14 di settembre bisogna dormire fuor di casa, altramente li haverà qualche disgratia.

Temono la biastema

O pure per che il tale si habbia mandato[184] qualche biastema, le quali tanto temono, che io mi/ricordo, che havendo uno imprecato ad un altro molto male, e credendosi per questa causa fusse caduto ammalato[185], li mandò a donare due bellissimi cavalli, acciò se disdicesse, e lo ribenedicesse di nuovo.

451vº B

Lunedi odiato

Già[186] ho detto, che le superstitioni sono in grandissimo numero, come anche le magarie, e ne aggiungerò alcune poche[187], che me ricordo. La Tuttasca, che vuol[188] dir[188] il lunedi, non mangiano mai carne dentro il circuito della casa, dicendo, che mangiandone dentro, il lupo verria, e faria[189] danno alla casa, però vanno un poco lontanetto[189], e là ne mangiano; in questo giorno, non aprono il bacco, che vuol dire il luogo, dove tengono il Gomo, cioè[190] panico[190], quale è il pane del paese, non se impresta cosa alcuna fuor di casa, non si fanno presenti, non si fanno viaggi, e questo giorno lo tengono infausto ad ogni cosa; queste superstitioni molto più l'osservano, quando è Acalì tuttasca, cioè il primo lunedì, che segue la luna nuova./

8vº A

Che si fa durante la quadragesima

Per un giorno prima che venga la quadragesima (chiamato da loro Capanoba, che vuol dire giorno nel quale si ammazzano e mangiano caponi) ciascuno nutrisce un capone, e procura sia molto grasso, venuto tal giorno l'ammazzano, li fanno sopra alcune orationi, et ogn'uno hà da mangiar il suo, senza farne parte ad altri, et ad un padre de nostri, che in tal giorno vi si ritrovò presente, e che in si copioso apparecchio di tanti animali, che vedeva arrostire, aspettava soccorso alla molta[191] sua necessità, essendo mezzo morto di fame, toccò di provare la rigidezza di questa[192] mala creanza[192], poi che venuta l'hora di mangiare, ciascheduno pigliò il suo capone, et al povero padre non fù, chi desse un boccone.

Infermi nella rete, viaggiare dell'infermi

L'infermi sogliono circondarsi con una rete, acciò il demonio non venghi, credendosi, che si spaventi, e se avviluppi nella rete; quando[193] un infermo fa viaggio, questo hò veduto io facendo viaggio la figlia del Principe, và uno avanti con lo libro delli evangelij, seguitando un altro con la spada foderata, per fare paura al demonio[193].

Quando si comincia la botte

In Mengrellia per conservare il vino[194], se tiene sotterra in alcuni vasi grandi di creta, non trovandosi botte, come in Italia[194], hora quando si mette mano ad uno di questi vasi di vino, fanno cantar la messa, si ammazza una vacca, et il sacerdote finita la messa va con le vesti sacerdotali, nella cantina (la quale chiamano Marrano) ivi fa oratione sopra il vaso di vino, che si vuol cominciare, usando molte cerimonie, le quali finite, sedono, mangiano, e bevono allegramente[195].

Messa in cantina e danno il battesimo

La[196] cantina molte volte serve per chiesa, che per lo più sono di legno[196], il miglior/luogo per celebrar la santa messa è la cantina, qui anche fanno il loro battesimo.

467vº C

[183] B e C: segno.

[184] B: imprecato.

[185] B: infermo.

[186] Da questo punto le versioni A, B e C riprendono lo stesso ordine narrativo. Cfr. OCP 50 (1984) p. 158 n. 148.

[187] B: altre; C: altre poche.

[188] B: significa.

[189] B: danneggiaria la Casa, però vanno un poco fuora.

[190] B om..

[191] B om.; C: estrema.

[192] B: così mala usanza.

[193] B: Manca il riferimento autobiografico: «questo ho veduto io facendo viaggio la figlia del Prencipe».

[194] B: In Mengrellia non si ritrovano Botte, come in Italia, ma il Vino si conserva sotto terra.

C: per conservare il Vino, come in Italia, non si ritrovano botte, si tiene sotto terra.

[195] Per porre un freno al vizio del bere i sacerdoti della Mingrelia avevano escogitato il sistema di fare aprire gli otri di vino «solo al momento della zappa». Si usava quindi consacrare il vino nel giorno di S. Giorgio, col patto di non assaggiarne fino alla festa dei SS. Apostoli Pietro e Paolo; i trasgressori dovevano pagare con la vita la rottura di tale patto. All'apertura degli otri nel giorno stabilito, il sacerdote mandava un vasetto di vino alla chiesa di S. Giorgio in segno di devozione. (Cfr. LAMBERTI, *Relatione*, p. 58).

[196] B e C: addunt: (poiché dove non sono chiese, che per lo più sono di legno).

Argenti in chiesa

L'ultimo giorno dell'anno, la sera che precede il[197] principio dell'anno nuovo[197], le persone grandi sogliono mandare le loro argenterie alla chiesa, et vi fanno dormire il prete, con alcuni suoi servi, la mattina per tempo poi vengono in processione con li argenti, uno cantando, li altri rispondendo
453r° B augurando al padrone buon principio di quell'anno./

Cani addormentati per rubare

In quanto alle magarie come che si fanno segretamente non sò cosa particolare, solo ho udito dire, che quando vengono per rubbare acciò i cani non abbaiano, e le genti, che sono dentro le case non si svegliano, sogliono accendere, et allumare un osso di morto, altro non ho potuto sapere. Questo è certo, che essendo noi più volte stati rubati, i nostri cani non hanno fatto strepito alcuno, e cinque padri, che dormivano dentro una casa, non sentirono, ne si avvidero di cosa alcuna e pure scavorno sotto terra una gran fossa, per la quale entrorno, e rubborno sei caldare, et altre cose, senza sentire strepito alcuno.

Bevono acqua e mangiano frutti acerbi

Se[198] bene il paese è abondante di vino[198], ad ogni modo la mettà
9r° dell'anno bevono acqua si perche per/la fame se mangiano mezza[199] l'uva, si anche perche ne beveranno in un giorno, quasi una botte, e poi si contentano bere acqua, cosi anco fanno de frutti, de quali ve ne è molta abbondanza, ma li mangiano quasi tutti acerbi, per rimediarse alla fame.

Vestiti

L'usanza del paese è di dare alli huomini un Garto l'anno, cioè una veste che arriva sino al ginocchio, una camiscia[200], et ad alcuni un paio di calzette, et alle donne un paio di calzoni di tela turchina, et una camiscia dell'istessa tela, longa[201] sino in terra[201], e molti sono tanto da poco, che rompendosi non la rappezzano, si per non haver ago, come anco per non haver, con che rappezzarsi, che però vanno senza punto vergognarsi mezzi nudi.

(197) C: il primo giorno del principio dell'altro.

(198) B: Mi sono ricordato alcune altre usanze, che è bisogno aggiongere. Hò detto sopra, che il paese è abondante di Vino.

Contrariamente al solito, nelle versioni A e C non c'è alcun accenno ad un ricordo personale.

(199) B: gran parte dell'[uva].

(200) B add.: sino al ginochio.

(201) B om.

Digiuno rigido nella Quadragesima

Fanno grandissimo conto del digiuno quadragesimale[202], che però facendo et osservando questo, pare loro che[203] si habbiano a salvare, in tanto che non vogliono riconoscere in tal tempo il loro legitimo marito[203], e si separano da loro, et io so una persona grande, la quale tenea due mogli, una per la quaresima, atteso come esso diceva, la sua legitima moglie in questo tempo si separava da lui[204], e la[205] sua legitima moglie[205] li serviva per dopo Pasqua, e tanto osservano questo digiuno, che in tempo d'infermità, più tosto si contentano di morire, che mangiar carne, overo latticinij.

Divortio

Quando avviene, che se disgustano insieme marito e moglie, o pure, che non hanno figli, o pure per qualche cagione, facilmente si separano, e ne[206] prendono nuova[206], vivente ancora la prima.

Vescovi si maritano

Ho[207] detto sopra, che li Vescovi sono pieni di tutti vitij, però quando li salta il capriccio, rinonciano il vescovato, e si maritano, come ultimamente hà fatto un Vescovo[207] principalissimo fratello della Prencipessa, il quale hà[208] rinontiato il vescovato, et[208] hà pigliato per moglie la figlia del Prencipe di Goriel, e tanto basta per hora intorno i viti et superstitione de Mengrelli[209].

(202) Sull'osservanza del digiuno quaresimale C. Castelli riporta questo significativo episodio: «Occorse che la Quadragesima passata s'ammalò un Grande di questo Regno. Andorno al Patriarca per dispenza di mangiare carne stando in pericolo della morte: rispose S'io fusse della sua vita gli la concederia, ma morendo dove sepellirò un homo cha hà mangiato carne in tempo di Quadragesima?» Licini p. 24.

Altri episodi intesi a dimostrare la rigorosa osservanza di tale tradizione vengono riportati da: Lamberti, *Relatione*, pp. 149-166; Chardin, *Viaggio*, pp. 172-173.

(203) B: pare loro siano salvi, in modo tale, che alcune donne in quel tempo non vogliono riconoscere il proprio marito.

(204) B add.: et ne teneva un altro per tal tempo.

(205) C om.: la sua legittima moglie.

(206) B: ne pigliono un'altra.

C: piglino un'altra.

(207) B: Anzi i Preti lasciano di dir la Messa et si maritano, anzi un Vescovo.

(208) C om.: et.

(209) B add.: essendovene molti altri ancora de quali non ha fin'hora havuto cognoscenza certa.

Disaggi ne viaggi

Hor([210]) diciamo alcune cose di quanto si è fatto, e de patimenti sostenuti da noi padri missionarij, chierici regolari([210]); non è quasi credibile, quanto si è sostenuto per entrare nella Mengrellia, e pigliar stabilimento([211]). Dopo il viaggio di ventitre giorni, che tanto vi mettessimo dalla provincia di Cartulo dalla città di Gori della Georgia sino alla Mengrellia, caminando per lo più a piedi per i dirupi del monte Caucaso morti di fame, ma molto più travagliati dalla sete, si che ci convenea mangiar poma, e pera selvaggie cadute dentro il fango, e bere acqua gelata, per sovvenire a nostri bisogni, fra boschi horribilissimi e densissimi([212]). Una notte frà le altre, caminando tra confini del turco e persiani non potendo noi giungere la caravana caminando a piedi essendo li nostri cavalli carrichi per i bisogni della missione([213]), fummo lasciati adietro/senza saper la strada, in tanto che uno di noi si pose con molte lacrime a chiedere agiuto a Dio non sapendo, che risolutione prendere, quando/per la bontà del signore, fummo soccorsi da alcuni soldati persiani, i qual ci agiutaron a carricare i cavalli, essendo caduta la soma, e di piu ci presero in groppa de i proprij cavalli, acciò arrivassemo la caravana, dove([214]) giunti ci fecero scavalcare([214]) et a forza di sferzzate, ci fecero caminare a piedi, acciò non lasciassemo la compagnia. Era la notte oscura, d'inverno, si che ci risolvemmo attaccarci alle code de cavalli per caminar sicuri, e cosi a piedi, sferzzati, trà fanghi, acque, e dirupi caminammo tutta la notte. La mattina credendoci, che([215]) li patimenti fussero finiti, e di dovere respirare alquanto, ecco nuovi travagli([215]), et nuove afflittioni, poi che bisognò salire l'altissimo monte Caucaso; cadevano i cavalli, e li huomini portavano pericolo di precipitarsi, et un nostro cavallo con la soma si precipitò, e noi apena poteamo regerci in piedi morti di fame, e di sete, si che fussimo lasciati un altra volta dalla caravana sopra il monte Caucaso, con pericolo di essere assassinati da ladri.

468r° C — 9v°A-453v°B

([210]) B: Questo bosco è così horrido, e così pieno di sterpi, et di spine, et ove non si sà, che sia stato mai Missione, è toccato à noi poveri Missionarij, ne si siamo sgomentati, non ostante l'infiniti patimenti, che ci è convenuto sostenere, poiché ... C add., dopo Chierici Regolari, «Theatini».

Qui A e C pressoché coincidono, mentre B si discosta nettamente. L'intero paragrafo contenuto in B è tuttavia inserito in A e C più avanti (cfr. nota 265).

([211]) Cfr. GALANO, I, pp. 163-178; SILOS, III, p. 327.

([212]) Il racconto dell'avventuroso viaggio dei padri teatini verso la Mingrelia è riportato interamente da SILOS, II, pp. 626-631; dall'identica successione degli avvenimenti nei due testi sembra assai probabile che Silos si sia avvalso esclusivamente della testimonianza di Giudice nel riferire la vicenda. Anche FERRO, I, pp. 333-336, si attiene allo stesso ordine narrativo.

([213]) B add.: et del viaggio.

([214]) B: la quale arrivata ci fecero smontare.

([215]) B: che li patimenti fossero forniti, e di dover riposar alquanto, ecco nove afflittioni.

Cristo segue lo stesso

Ma nostro signore in questa afflittione non ci abbandonò, poi che un Bero accorgendosi, che eravamo arrestati a dietro, mosso a pietà di noi, rimandò in dietro un suo servitore, temendo non fussimo capitati in mano di ladri, ci consolò, ci animò, e ci accompagnò per il restante del camino, e nostro signore ci consolò maggiormente, per([216]) che essendo noi tutti languidi per la fame([216]), ci mandò incontro due huomini, che andavano a caccia carrichi di Gomo, e di vino, da([217]) quali con un Giulio comprammo della robba, ci ricreassimo, e ci ristorassimo alquanto([217]).

Giungessimo([218]) sul tardi in un horribilissimo bosco, dove fù bisogno fermare, mà però con nostri soliti patimenti, eravamo molto stanchi per haver caminato a piedi, mà poco potevamo riposare, si per haver cura de cavalli, si([219]) anco per dormire al sereno della notte([219]), che però un di noi fù assalito da dolor di reni. Il giorno appresso ci mettessimo in viaggio conforme al nostro solito a piedi, dove la sera gionti([220]) in un luogo, dove erano alcune casette di paglia([220]), nella([221]) discesa([221]) del monte Caucaso ci cadde un cavallo in un precipitio, in tanto, che con vive lagrime ci raccomandavamo a Dio, pregandolo, che ci porgesse aiuto come fece, poi che credendoci, che dovesse morir, la([222]) mattina con esso incominciammo([222]) il nostro viaggio, arrivando la caravana, che ci havea lasciato in dietro ci recreammo alquanto, per esser stati alloggiati da uno, che ci usò molta carità, la mattina ci risolvemmo pigliare in affitto un altro cavallo, non potendo hor mai più caminare a piedi, mà gionti in un horribilissimo precipitio, fù quasi miracolo, che il cavallo insieme col padre, non si precipitasse abasso, che però un Vescovo Giorgiano vedendo il pericolo, smontò dal suo cavallo, et con molta carità soccorse al padre, tenendo il cavallo, et così per gratia del signore scampò il pericolo, et arrivammo nella([223]) provincia di Goriel, dove gionti, facessimo riverenza al Catolico,/tenuto da loro come Papa([223]); ci vidde molto volentieri, ci([224]) fece fare instanza di([224]) celebrare la messa, e che predi-

10r° A

([216]) B: atteso che essendo mezzo morti di fame, et di sete.

C: perché essendo noi cossì languidi.

([217]) B: da questi compramo con un giulio gomo e vino, e ci ristorassimo, e ricreassimo alquanto.

([218]) B e C add.: la sera.

([219]) B: con procurar, che mangiassero alcuna cosa, dovendo il giorno appresso seguitar il camino, si anche per dormir sopra la terra, al sereno della notte.

C: si anche per dormire allo scoperto.

([220]) B: gionsimo in un laghetto, habitato da alcuni poverelli in casette di paglia.

([221]) C: alle falde.

([222]) B: la matina seguitamo il nostro viaggio.

C: la mattina con esso seguitamo il nostro viaggio.

([223]) B: Gionti in Goriel facessimo riverenza al Cattholico, qual.

([224]) B: e ricercò che dovessimo.

C: con farci istanza a dover.

cassimo, come fanno i franchi, che egli vi sarebbe venuto con la sua corte; accettammo volentieri l'invito(225). Laonde la mattina preparassimo con la maggior solennità, che fu possibile per celebrare la santa messa, ci confessassimo prima a vista della corte, e del Catolico, per dar buono esempio, e celebrammo lo stesso la santa messa, predicammo come ci havea ricercato, assistendo sempre(226) lui(226), et osservando minutissimamente ogni cerimonia, restò molto edificato dell'usanza(227) de franchi, e disse, che volentieri, ci
454rº B havrebbe tenuti nel/suo paese, se non havesse temuto Dadian, nel cui paese andavamo(228).

Arrivo in Mengrellia

Concorse oltre il Catolico, e la sua corte, moltitudine infinita di popolo e insieme Signori, Prencipesse, con Beri, e Vescovi, e finita la messa molti di questi, si trattennero ad assistere alla seconda messa, et alcune signore principali parenti del Catolico, e tra gli altri un vescovo principalissimo parente(229) dell'istesso Catholico, chiamato Sciàmochbedeli, al presente consecrato catolico(229); fussimo invitati a conviti solennissimi, e da medesimi presentati e provisti di varie cose mangiative, arrivando finalmente doppo esser licentiati dalli sudetti nella Mengrellia.

Della figlia storpiata

468vº C Et havendo havuto udienza dal Prencipe,/ci fece vedere una sua figliola storpiata, da mani, e piedi, la quale anche pativa di male caduco, e pochissimo parlava, e già che havea inteso, che noi eravamo medici, dimandò, se ci bastava l'animo di guarirla, risposemo, che era molto difficile, mà che haveriamo fatto alcuni rimedij, e potea esser col divino agiuto, si fusse risanata. Mà, per che, se pose egli subito in camino, bisognò seguitarlo con patimenti più dolorosi delli passati, e ci fece stentare otto mesi, avanti, che ci desse

(225) B: il partito.

(226) B: a tutta la Messa detto Cattholico.

(227) B: delle cerimonie.

(228) Era il principe Malachia, Patriarca di Mingrelia, Guriel, Bassaciuch e Abcassia (cfr. FERRO, I, p. 336). I Missionari vennero portati ad Ozurgheti dove celebrarono la Messa (cfr. SILOS, II, p. 627). Malachia fu uno dei più grandi sostenitori dei Chierici Regolari in Mingrelia. Nel 1636 chiamò nel suo regno i due padri C. Castelli e A. Giardina, che fondarono la Missione di S.ta Thebaida (cfr. LICINI, p. 18).

(229) B: parenti del Cattholico, e di un altro Vescovo principalissimo chiamato Sciamochbedeli, al presente consecrato novo Cattholico.

C: parenti del catolico, come da un vescovo principalissimo, parente dell'istesso chiamato Schiamochbedeli, al presente consecrato catolico.

Si tratta di Schiamocmédeli, primate della cattedrale di S. Salvatore, nella Guria. Cfr. l'utile elenco dei vescovi di Georgia composto da LAMBERTI, *Colchide*, pp. 27-35.

casa, e non essendovi città [ci•] strascinò appresso di se, per lo piu sempre a piedi, con li cavalli carrichi delle(230) robbe della Missione(230) per la Mengrellia, che è quasi tutta bosco con passi difficilissimi, fanghi tenacissimi e profondissimi fiumi et aspri monti e per tutto bisognava seguitare il Prencipe senza lingua, si per non esser rubbati come per non morire di fame, onde caminando con la corte il maggior travaglio era l'haver cura de cavalli, carcandoli e guardandoli gionsimo un giorno al principal palaggio del Prencipe, ove in tre giorni ci morirno tutti due li cavalli(231), e veramente se bene ci dispiaceva la loro morte, ad ogni modo ci liberassimo da un gran travaglio dovendoli guidare, mà per la carica de paramenti della Messa(232), e delle cose necessarie per la Missione, non(233) potendo ritrovare comodità alcuna(233), restassimo confusissimi, solo confidati in Dio.

Ci da casa il Prencipe

Ciò inteso dal Prencipe, si mosse à pietà di noi, mandandoci ad habitare(234) ad un(235) luogo chiamato Chozcheti, dove fabricava una chiesa nuova; andammo a piedi, a detto luogo, dove dimorati un mese, veramente ci risto-
10vº A rammo non poco, ma non durò/molto questa nostra consolatione, per che credendoci, che ci havesse dato casa, havevamo fatto alcune provisioni; ecco una mattina ci manda a dimandare in fretta, et cosi bisognò abbandonar il tutto, ci mettemmo in viaggio a piedi, frà la neve, et il fango, le robbe le fecemo portare dalli huomini in spalla, come l'usanza del paese, ci vidde volentieri il Prencipe, ci assegnò un luogo nel suo palaggio, consolandoci(236) giornalmente, assegnatoci uno, che havesse cura di noi.

Sono visitati dal Prencipe

Qui fussimo dal medesimo Prencipe visitati frequentissimamente(237), vennero anche quasi tutti i grandi a gara a vederci, con singolare affetto, e chiedendoci rimedij per essersi sparsa la voce, che eramo medici, gustavano

(230) B e C: om.

In A la frase «delle robbe della Missione» è stata aggiunta successivamente alla prima stesura del testo.

(231) B add.: erano avezzi a mangiar orzo, et ad esser ferrati, cose che non si costumano in Mengrellia.

(232) B: paramenti sacri; C: patimenti passati.

(233) B om.; C: non potendo ritrovare provisione alcuna.

La versione A era inizialmente assai simile alla C, ma nel ms A l'autore corresse poi di suo pugno la frase «patimenti passati» con «paramenti della Messa» e la parola «provisione» con «comodità».

(234) C: chiamare. Anche qui l'estensore di A ha cancellato il verbo «chiamare», sostituendolo con «habitare».

(235) B add.: suo.

(236) B: regalandoci.

(237) B e C add.: due e trè volte al giorno.

anche di vedere le imagini, orologgi, et altre cose, che portavamo, e singolarmente la carta pecora(238), sopra tutti la Prencipessa venne assai domesticamente, alla quale donammo un bellissimo reliquiario, con l'imagine della beatissima Vergine, che le fù sommamente grato(239), e dimorati due settima- 454v° B ne con essi(239), di nuovo/il Prencipe ci propose, che volea dassimo rimedij alla sua figlia storpiata, per ciò ci mandò accompagnati sino, che fussimo arrivati dove dimorava, che era lontana due giornate, se bene non patimmo tanto, per la strada, atteso ci providde di cavalli.

Della venuta della figliola

Nostro Signore ci confuse nella cura di questa figliola, per che stò per dire, che(240) successe quasi un miracolo in quindeci giorni(240), che stette nelle nostre mani, cominciò a parlare, si raddrizzò il piede, e la mano storpiata, et il Prencipe stesso venne a vedere tale maraviglia con la Prencipessa, che però ci regalò di cose mangiative, e saria restata perfettamente sana, se la Prencipessa non havesse havutto scrupolo, che non era bene ungere la figliola in tempo de digiuno, con un rimedio che v'entrava il grasso del cane.

Il negotio passò in questa guisa: trovammo in un libro, che studiammo, che per guarir nervi attratti, ottimo rimedio era far cuocere un cane nell'oglio, con altri ingredienti, et ungere il patiente, fu necessario de intendersi dal Prencipe, mà per che hanno in abominatione servirsi de cani, particolarmente ammazzati, e cotti, ben che per altro, noi l'havessimo fatto, giudicammo però(241) bene, non farlo noi, mà farlo far ad altri(241), per ciò vi volse ordine particolare del Prencipe, il quale assegnò uno, che trovasse il cane, et un altro che l'ammazzasse, e così lo consignarono a noi, accomodammo il rimedio serrati in una casa secretissimamente, mà assai imperfettamente, per non havere tutti l'ingredienti; cominciammo a servirsene con giovamento grandissimo dell'inferma, in questo mentre venne il digiuno, e la quaresima dell'assunzione della sempre Maria Vergine, che per ciò per quindici giorni avanti, non mangiono carne(242), venne questo scrupolo alla Pren- 469r° C cipessa, che non era bene in tempo de digiuno, unger/la figliola con grasso, particolarmente di cane, tanto piu per esser vicina una chiesa principale(243) 11r° A dicevano, che non/conveniva, che la cata, cioè l'imagine, sentisse l'odore del grasso del cane, tanto fece col marito, che l'indusse nell'istesso parere, perciò mandarono la figlia in un altro luogo, e noi fummo licentiati.

(238) B add.: che loro chiamano Errati.
Silos, II, pp. 628-629.
(239) B om.
(240) B e C: sto per dire, che si vidde miracolo, in venti giorni.
L'autore del ms A ha aggiunto «quasi» a «miracolo» ed ha sostituito «quindeci» a «venti»; le correzioni sono facilmente leggibili sotto le cancellature.
(241) B: giudicammo per bene farlo far da altri.
(242) B add.: ne latticinij.
(243) B om.: principale.

Hanno due chiese

È ben vero, che il Prencipe con la moglie essendo restati attoniti, e(244) sopra modo maravigliati(244), della cura(245) della figliola per(246) [favori] concreti(246), ci diedero due bellissime chiese, fabricate di pietre con territorij(247) aggionti, quattro case di sudditi(247) acciò ci servissero, promettendoci ancora cose maggiori.

Ne li è tolta una

Ce n'andammo noi tutti allegri, rendendo gratie al Signore, a prender possesso di quanto ci haveva dato Dadian(248). Ma ecco intorbidita la nostra allegrezza, atteso che i greci nostri contrarij posero in testa a Dadian, che non havea fatto bene levar la chiesa a loro, e darla a franchi, di rito contrario; in somma tanto fecero, e tanto se adoprorno, che il Prencipe ci levò tutte le due chiese. Restammo mortificati per questo fatto, mà però raccomandandoci a Dio non ci perdemmo d'animo, fecemo intendere a Dadian, che senza chiesa non potevamo stare, dimandando licenza, che se ne sariamo tornati in Georgia, da dove eravamo partiti. Vedendoci melanconici(249) il Prencipe, e non volendo restar privo di noi, che molto ci amava, ci restituì una delle due dette chiese tolteci, non mancorno dopo ministri, che tentarono di levarcela novamente, con pigliarse le chiavi. Mà Dio benedetto providde, per che fece infermare il Prencipe, che era in campagna con l'esercito, per andar contra il Prencipe di Bassaciuch, e fu dal Padre Don Arcangelo sanato, et il Prencipe con l'occasione, che pochi giorni dopo, fui a visitarlo(250), mi disse: il tuo compagno mi ha sanato, et per questi e per altri motivi, i sopradetti ministri ci restituirono le chiavi della chiesa, quale al presente teniamo, et habbiamo 455r° B adornata con farci(251)/le cerimonie, e officiarci secondo l'rito Romano, non ostante, che i greci habbino fatto ogni sforzo per farcela di nuovo levare.

(244) C om.
(245) C add.: della infermità.
(246) B e C om.
(247) B e C: e genti.
Nel ms A la frase «quattro case di sudditi» è stata aggiunta dall'autore in un momento successivo alla prima stesura ed inserito fra le righe.
Era costume dei re mingrelli donare degli appezzamenti di terreno agli stranieri che avevano intenzione di stabilirsi nel loro regno (cfr. Lamberti, *Relatione*, p. 5).
Il racconto della guarigione della principessa è riportato da Silos, II, pp. 628-629.
(248) B: il Prencipe.
(249) B: risoluti.
Silos, II, p. 629.
(250) B: riverirlo.
(251) B add.: tutte.

Peniamo assai

Nel tempo di questi otto mesi, che giravamo la Mengrellia, non è credibile quanto havemo patito, a pena potevamo trovare un poco di gomo, e(252) con difficoltà si trovava(252), lascio stare il dormire in terra, nelle stalle con i cavalli, al(253) sereno di notte(253). Un giorno facendo viaggio(254) a piedi, arrivammo al fiume, ne era modo di poter passarlo da noi medesimi, si(255) che ci risolvemmo di passarlo in spalla ad altri(255), frà tanto arrivò la Prencipessa, la quale fermatasi fece smontare una sua damigella, e diedeci(256) il cavallo(256) per passare il fiume(257); un altra volta havendo mandato il Prencipe uno di noi a dar rimedij ad una persona grande, nel ritornar che facea a casa fu lasciato solo in campagna, fugendo con li cavalli due huomini, che accompagnavano il padre, il quale vedendosi solo, di sera(258), senza intender la lingua Mingrella(258), lontano da casa due giornate, ricorse con lacrime a Dio, fù sentito da un fattore di Dadian/il quale lo prese per quella notte in casa sua, e lo consolò, promettendoli di farlo accompagnare la mattina sino ad un certo luogo, e li offerse la compagnia di una donna imaginandosi forse di far bene, del che il padre pigliò occasione di spiegarli, che questo era peccato, ne si poteva far senza offesa di Dio, del che l'hospite restò edificato essendo questa cosa nuova nella Mengrellia. La mattina alzatosi il padre se pose in viaggio a piedi, accompagnato da un altra guida, che li diede l'hospite, et arrivati ad un gran fiume, dove fù lasciato da quella, bisognò, che lo passasse con grandissimo pericolo, in spalla di un huomo, che stava in detto fiume nuotando, seguitò poi il suo viaggio a piedi, e si consolò havendo havuto nuova che(259) trè, o quattro miglia lontano(259) stava il suo compagno, e ritrovò alcuni huomini, che andavano a ponto per ritrovarlo; con questi accompagnatosi, si incontrò con detto padre, ben è vero, che quasi scalzo ivi giunse, essendosi scusciti li stivali, e le scarpe per l'asprezza del cammino(260), e bisognò legarle con le corde, per non rimaner a fatto scalzo.

11v° A

(252) C om.
(253) B e C: al sereno, e vestiti.
(254) B e C add.: conforme il nostro solito.
(255) B om.: ad altri.
(256) B: diede il Cavallo al Padre.
C: diede il cavalo.
(257) B add.: la sera poi parlò col marito, dicendogli, che era vergogna, che essendo venuti i franchi nel suo paese poveri forastieri, caminassero à piedi, e fece col marito così buon opra per noi, che Dadian la matina mandò doi Cavalli, con robbe dà mangiare acciò se ne fossimo serviti per quella giornata, ma essendosi noi partiti prima, non ricevessimo questo favore.
(258) B: di sera, con poca lingua.
(259) B: che lontano cinque o sei miglia.
(260) B add.: convenendo caminare per monti, pietre, balze e dirupi.

Sono rubati

Che dirò poi de rubamenti patiti, non è la Mengrellia come li altri paesi, ove con denari vi trovate a comprar vitto, e vestito, per riparo a proprij bisogni, mà è necessario seminare, e far giardini,/provedersi di legna, haver gente raccoglier(261) il vino. Hor per poter far tutti questi esercitij, si stenta, e qualche cosa, che havevamo noi, ci fu rubbata, et havendoci dato il Prencipe cento e cinquanta zecchini per far un calice d'oro, una notte i ladri cavorno un gran fosso sotto la casa, ove stava la cassa con l'oro dentro, e ben che vi dormisse un fratello(262) nella stanza, pure rubbarno la cassa con l'oro(263), e paramenti sacri, di valore circa cento altre piastre(263), che dentro vi erano, cosa che ci afflisse sopra modo, dubitando, che il Prencipe non havesse fatto qualche sinistro giuditio sopra di noi, se bene Dio ci consolò mentre quel stesso ci mandò a dire, che non ci havessimo preso fastidio, per che a lui non mancava altro oro, et ultimamente(264) si è ritrovato il ladro, il quale fù uno principalissimo del paese(265).

469v° C

Patiamo assai

Questo medesimo paese quasi incolto bosco, horrido, et pieno di sterpi, et spine, ove non si sà, se vi sia stata mai missione, è toccato a noi poveri Missionarij, ne ci havemo per tanto sgomentati per miracolo del Signore, non ostante l'infiniti patimenti, che ci è convenùto sostenere(265), quante volte siamo caduti da cavallo, quante volte come/abbandonati frà le pioggie e frà le nevi, quante volte poco men che habbiamo persi i piedi per il freddo, quante volte siamo caduti nell'acqua, e nel fango, et uno(266) si salvò con attaccarsi alla coda del cavallo, nel passare un grosso fiume, non dirò cosa alcuna del mangiare, e bere, et altri patimenti, questo basti, che nel paese non vi sono hosterie, e bisogna andar alla ventura, et a caso, haver un poco di Gomo, dopo di haver caminato tutta la giornata, anzi una volta haven/do lasciato una notte due cavalli a pascolare, non havendo altra commodità di ritirarli, ci furono rubbati ambedue, altre volte ci è convenuto passarla con lupini, et ortiche, accomodati(267) con la feccia del vino, e con cavoli cotti nell'acqua, senza sale, per due o tre mesi prima, e conservati nell'acqua(268), lascio stare

455v° B

12r° A

(261) B add.: il gomo et.
(262) B: il fratello orefice.
(263) B: e altre robbe di valore di altri cento scudi.
(264) B add.: per gratia del Signore.
(265) Cfr. nota 210.
(266) B add.: nella provincia di Cartulo.
(267) B add.: per non haver oglio.
(268) B: e ciò alcune volte in poca quantità.
C: della quale alcune volte, ci è in puoca quantità.
Nella versione A l'autore ha cancellato tale frase (A: della quale alcune volte ci è poca quantità): ciò potrebbe far supporre una correzione al ms A successiva a tutt'e tre le stesure.

li patimenti nelle infermità, senza medici, e senza medicine, senza mangiare(269), e senza commodità di letto, con matarazzi convenienti a poveri infermi, tutti insieme stare in una stanza, poco meno, che uno sopra l'altro, dove insieme si dorme, e si mangia, e si fà il fuoco, e tutti li altri esercitij necessarij, per il mantenimento, e commune sostentamento(270).

Del battesimo

Hora(271) animati dal Signore, e desiderosi solo della salute delle anime, per le quali desiamo ad imitatione di Christo, spargere il sangue, con ogni nostro studio habbiamo procurato di scoprire li errori, e li bisogni di questi miserabili, et abbandonati popoli, e per il santissimo sacramento del battesimo(271), dopo molta consideratione e diligenza habbiamo scorto, nella Mengrellia non essere(272), per che sebene battezzano, dicono solo orationi, e non la vera forma di questo sacramento(272), la quale con molta difficoltà habbiamo noi saputo dal più dotto Vescovo del paese, il(273) quale ancora lui diceva non essere(273) battesimo in Mengrellia(274), e né haveva esso ancora battezza-

(269) B add.: senza mangiar conveniente, et una volta bisognò à un povero Padre infermo mangiar solo un poco di gomo freddo, et andarne à dimandar ad un poveretto per elimosina». L'episodio non viene riportato nelle altre due versioni.

(270) Così C. Castelli «La matina seguente ci venne ad incontrare il Padre Don Giacomo di Stefano, e poco dopo l'altri Padri [p. Giudice, p. Maggio e p. Lamberti] ... ci condussero alla desiata città di Gori nella nostra povera capanna posta sotto terra all'uso del paese, tanto piccola che à pena ci possiamo stare, et ogn'uno hà tanto luogo, quanto si può coricare, à me è toccato in sorte un cantone della cucina, ch'à pena mi posso voltare, in un letto conforme il luogo, e per studiare qualche piccolo legno per mancamento di candela, o di lucerna». LICINI p. 6.

(271) B: Hora animati dal Signore, non si siamo sgomentati, anzi si è fatto non poco nella salute dell'Anime e per dirne alcuna cosa più in particolare, sapendo noi, che la porta della salute è il Santo Battesimo.

(272) B e C: questo n[ost]ro sacra[men]to, per che se bene battezzano, dicono solo orationi, e non la vera forma.

(273) C om.: il.

(274) B add.: vero.

Sul battesimo georgiano si veda anche la prima parte della *Relatione*, OCP 50 (1984) pp. 157-158 n. 147. SILOS, II, pp. 630-631.

Il vescovo di cui si parla doveva essere Cirillo di Trebisonda «zelantissimo della Santa Fede Catholica Romana», recatosi poi a Roma per incontrarsi con Urbano VIII (cfr. LICINI, pp. 38-40).

A proposito della lingua usata dai sacerdoti georgiani così scriveva Pietro della Valle: «Presero da principio il rito Greco, che infin hoggi osservano, officiando però nella lor propria lingua, quale scrivono con due sorti di caratteri diversi, uno detto Cudsuri, che l'usano solo nella Chiesa, e ne i libri sacri, l'altro detto Chedroli, che è commune per tutti gli altri negotij». *Informatione della Georgia data alla Santità di Nostro Signore Urbano VIII da Pietro della Valle il Pellegrino l'anno 1627*, Arch. Prop. SRC 1626-1707, I f. 103 v°.

ti molti. La forma però è a ponto questa: Matelighems(275) Gmona, gmertisa Ambrosij, Sachelita mamisatà Amìn, dazisatà amìn, da smisità sullisatà amìn(275), che(276) in lingua Giorgiana (non havendo la forma del santo battesimo in lingua Mengrella) vuol dire(276): Baptizetur servus Christi Ambrosius in nome del Padre amen, in nome del Figlio amen, e dello Spirito Santo amen. Qual forma per esser meglio certificati domandamo ad un prete, se diceva così quando battezzava, rispose, se nel libro vi stà, la dico, se non vi stà scritta, non la dico; lo ricercammo, che vedesse il libro, quale(277) portò alla nostra presenza, e legendolo, non trovò la forma(277), che per ciò noi l'istruimmo, e li diedemo la forma con più d'una copia in scritto, acciò non solo la praticasse, ma l'havesse insegnato ancora alli altri preti, lascio stare, che quando ben dicessero la forma, uno la dice o l'altro lava il bambino.

Col vino

Oltre che ho inteso, che lavano talvolta col vino, e molti non sono ponto battezzati, poi che si costuma quando si battezza fare un banchetto, con ammazzare una vacca, o un porco, e bever assai, e molti(278) per esser/impotenti, e poveri(278), non procurano siano battezzati li loro figli, e così se ne scordano in tutto; è ben vero, che essendovi nel paese greci, et alcuni pochi, che sanno la forma vera, le persone grandi per lo più chiamano Vescovi, o greci, i quali si può sperare, che/battezzino validamente, mà delle persone basse, sto per dire, che quasi niuno è battezzato. Hor stante tutte queste raggioni habbiano giudicato battizzarne (sub conditione però) quanti ne potiamo e n'haveremo battezzati per noi medesimi, da quattro cento e più, di questi molti solennemente nella nostra chiesa, con tutte le cerimonie(279), altri ne habbiamo battezzati/pur solennemente ma in secreto, e de fanciulli piccoli,

470r° C

456r° B

12v° A

(275) Riportiamo qui comparativamente la formula del battesimo riferita dalle tre redazioni:

A, 12 r°, «Matelighems Gmona, gmertisa Ambrosij, Sachelità mamisatà Amìn, dazisatà amìn, da smisità sullisatà amìn.

B, 455 v°, «Natelighems Gmona Ghmertisà Ambrosi, Saghelità Mamisatà Amin, Dazisatà Amin, Sulisata Smindisatà Amin».

C, 469 v°, «Natelighemps Gmona, Mertisa Ambrosi, Sachelita Mamizara Amin, Daziscata Amin Da Smizita Sulissatà Amin».

Una più esatta traslitterazione della formula Georgiana è la seguente:

Natel ighebs Mona Ghmrtisa Ambrosi, sakhelita mamisata amin, da dzisata amin, da tz'mindisa sulisata amin. Si può anche trovare la variante: Inathleba monakristesi Ambrosi, sakhelita mamisatha amin, ga dzisatha amin, tsmindisatha sulisatha amin.

(276) B: cioè.

(277) B: alla presenza nostra portò il libro, e disse che non vi era la forma.

C: quale ci portò e legendo, non trovò la forma.

(278) B: per la povertà non havendo ne Vacche, ne Porci, ne Vino.

(279) B add.: alla presenza d'altri, essendo restati molto edificati delle cerimonie nostre.

che non havevamo compito il settennio, quasi trecento, e di questi piu di venti, che sappiamo noi, sono morti, et andati in paradiso, che però quando ci occorre d'andar attorno per dar rimedij, ciascuno porta seco un vaso di acqua battisimale, e quando vediamo(280) alcuno putto, o putta capace del battesimo(280), fingiamo volervi dar rimedio per li vermi (che cosi a punto habbiamo sparso voce, che l'acqua del santo battesimo, che teniamo conservata nel vaso di stagno, sia rimedio per li vermi) li diamo a bere un poco di quest'acqua, e poi secretamente proferendo la forma li laviamo la fronte, battezzandolo et in tal modo, ne habbiamo battezzati piu di trecento, scrivendo il luogo, et il nome del figliuolo, acciò andandovi altro padre de nostri non facci errore, rebattizzandolo.

Pare che il nostro Signore si sia assai compiaciuto di questo santo inganno, poi che molti hanno acquistato essendo infermi, non solo la salute dell'anima, ma ancora del corpo, e quasi sono successi miracoli; raccontarò un fatto fra li altri, che avvenne ad uno de noi: fu chiamato il padre a far rimedij ad uno asnaur, che vuol dire gentilhuomo, andò et mentre stava da detto signore, se avvide, che uno figliuolo di detto, et unico, era hidropico, et a ponto era di due anni, disse a sua madre, che voleva dare il rimedio de vermi al bambino, che se l'infermità veniva da quelli, l'havrebbe ammazzati, quando che non havrebbe impedito a non infermarsi; si contentò la madre, e conforme al solito lo battezzò. La mattima la madre tutta allegra venne dal padre, dicendoli, che il figliuolo havea andato un vermo molto grande, con che il rimedio del padre acquistò tanto nome, che un altra signora cognata(281) del sopradetto(281), che havea due piccioli bambini, a quali havea il padre procurato dar il rimedio contro li vermi, mà però detta signora havea risposto, che i suoi figlioli per esser sani non haveano bisogno di rimedio alcuno, havendo poi inteso quel tanto, che era occorso in persona del nipote, condusse ambi li figli alla camera del padre, acciò li desse il rimedio; egli stimando di far meglio per mettere il rimedio in piu credito, si fè pregare un poco e poi glie lo diede, battezzandoli ambedue. Dopo un anno morì quel bambino hidropico, et è andato al cielo(282).

Battesimo di grandi

Questo rimedio have acquistato tanto nome in Mengrellia, che alcuni ce lo dimandano sponte, e con tal mezzo ne habbiamo battezzati molti, che altrimenti sarebbe stato impossibile; prima andavamo un poco circomspetti in dire, che in Mengrellia non ci fusse battesimo, temendo che non ci fusse [456v° B] d'impedimento per il fine, che si pretendeva, ma poi si per/l'esperienza, come anche per il detto del sopranominato Vescovo, che pur affermava, non esservi battesimo, habbiamo giudicato meglio dirlo apertamente, e Dio hà dato tanta forza alle nostre parole, che già molti adulti si sono battezzati, anzi

(280) B: vediamo alcuno figliolino, o figliolina che pare a noi, sia capace del Santo Battesimo.

(281) B: moglie del fratello di detto Consigliere.

(282) B: in Paradiso.

molti(283) preti, e quel che più importa, due Vescovi si sono validamente fatti battezzare, e riordinare, et ultimamente il Visir del Prencipe, chiamato Pata [13r° A] Zolachia, la seconda persona dopo Dadian, a(284) nostra persu/asione(284), si è risoluto battezzarsi, e perche dubitava che non lo battizzassero bene, mandò a chiamar uno de nostri, acciò li assistesse(285) in quell'attione, e vedesse se fusse fatto direttamente, dopo(285) ci dimandò, in che modo dovesse confessarsi de suoi peccati, li fù risposto, che non solo il battesimo cancella il pec- [470v° C] cato originale, mà anche li attuali,/e rimette non solo la colpa, mà la pena; mà per che non si sapeva se prima fusse validamente stato battezzato, et però si era rebattizzato sub conditione, si fusse confessato ancora de tutti i peccati, e fattosi assolvere sub conditione, e poi si fusse comunicato, poi che li greci (il cui rito seguono i Mengrelli) subito dopo il battesimo sogliono communicare i battezzati, cosi a ponto feci, come(286) fù consigliato(286), insieme con il Visir, procurammo far battezzare alcuni della sua famiglia, come a ponto seguì. Detto signore restò tanto ben affetto, che più volte si è offerto unirsi con noi in persuadere Dadian(287), che anche egli si battezzi, e se nostro Signore ci farà questa gratia, di poter asseguir ciò, al sicuro si battezzarà tutta(288), o(288) la maggior parte della Mengrellia, e può essere, che facci l'istesso anche parte della Georgia, cioè Bassaciuch e Goriel, essendo ancora dubio il loro battesimo, particolarmente uno proferendo la forma, e l'altro lavando(289). Ultimamente havendo discorso con il(290) lor Catolico(290), dell'invalidità del loro battesimo, se risolse con nostra gran consolatione, di farsi anche egli battezzare, e di nuovo consecrare; aggiongo, che il negotio è passato tanto oltre, che habbiamo persuaso ad una persona principalissima chiamata Cortuà(291), delle più ricche della Mengrellia, di far battezzare tutti i figliuoli piccioli del suo stato, con far insegnar a tutti i preti suoi sudditi, la vera forma del santo battesimo, e come si debba validamente ministrare.

(283) B: alcuni.

(284) B: per detto nostro come esso ci hà detto.

Così C. Castelli: «Quest'anno [1642] si sono battezzati da ottanta figlioli oltre Pata Solochia, Vizir del Prencipe e due Vescovi chiamati l'uno Scurelli e l'altro Dandrelli». Licini p. 38. Per altri dettagli sui georgiani battezzati dai Teatini in quel periodo si veda la lettera del 20 settembre 1640 di G. Giudice nell'Arch. Prop. ASC, (*Persia, Georgia, Mingrelia e Tartaria*), t. CCIX, f. 399 r°.

(285) B: e se lo battezzano validamente.

(286) B: come noi lo consigliamo.

Nel ms A si legge: «come mi fù consigliato»; ma il pronome personale è stato successivamente cancellato.

(287) B: il Prencipe.

(288) B: om.: tutta o.

(289) B add.: i due Vescovi, che si sono battezzati, uno si chiama Scurrinello, l'altro D'Andrello.

I nomi dei due vescovi non compaiono nelle relazioni A e C.

(290) B: con il novo Cattholico, essendo morto il Vecchio.

(291) Silos, II, p. 630.

Questo medesimo signore fu desingannato da noi de molti errori della fede, e di più persuaso a non vender più schiavi a turchi, et non solo se ne astiene, mà di vantaggio ne riscatta quanti ne può, in ricompensa di quelli [che] ha venduti.

Battesimo

In materia del battesimo ci[292] sono succeduti due casi particolari[292] in persone adulte, il primo in una donna tanto contraria al nostro rito, che ne anco voleva intervenire all'esercitio della dottrina Christiana, che si fà ogni domenica, anzi discorrendoli dell'altra vita, mostrò de non se ne curare. Hora questa, dopo una lunga infermità, essendo gionta all'ultimo di sua vita, andò uno de noi a persuaderla, se voleva in quel punto estremo essere battezzata, che altrimente morendo sarebbe andata l'anima sua in perditione. Seppe il padre agiutato dalla divina gratia, così ben persuaderla, che la donna dimandò il santo battesimo, la battezzò, e confessatasi, l'assolse sub conditione, e dopo lo spatio o poco più d'un hora, se ne passò all'altra vita, lasciando consolati tutti, havendo in quell'estremo punto guadagnato il paradiso/come crediamo[293].

457r° B

Morto rebatizzato

Un altro caso piu memorabile occorse all'istesso padre. Vi era uno sacerdote, tanto nostro contrario, che esortava li altri non aderire al nostro rito/che i franchi non erano buoni christiani, et altre cose tali, tanto pieno di superstitioni, che molti andavano da lui, quando occorreva loro disgratie, per saper la cagione di tale accidente, et egli poscia con un certo libro dove erano scritte alcune orationi, dava loro le sacrileghe risposte, per havere, et acquistare con questo mezzo, alcuna cosa, in somma tanto ci abborriva, che havendo inteso come era morto un figliuolo di due mesi, battezzato da noi sollennemente, cosi morto lo tornò a rebattizzare, affermando, che il nostro battesimo non era buono, e poi subito sepellì il bambino senza nostra saputa, havendo noi disposto di sepelirlo solennissimamente, si per dare esempio, acciò vedessero le cerimonie di seppellire i franchi[294], si anche per honorar quell'anima, la quale era ita al cielo. Hora questo prete, essendo ammalato gravemente, e già essendo vicino à passare all'altra vita, andò il padre a visitarlo, sotto specie di volerli dar rimedij, (che per questo mezzo, entravamo per ogni casa[295])) fece il padre che ciascheduno uscisse dalla stanza, ove stava infermo, dicendo non voler, che altri fussero stati presenti, ne veduto

13v° A

(292) B: due casi particolari sono Occorsi.

(293) Fu certamente opera di C. Castelli. La donna, di nome Nate, era una serva della casa teatina in Mingrelia. P. Cristoforo riporta quest'episodio più volte, ma più dettagliatamente in una lettera del 12 novembre 1642 indirizzata a D. Francesco Bolvito (cfr. LICINI, p. 42).

(294) B add.: acciò vedessero le cerimonie della sepoltura.
C add.: acciò vedessero la cerimonia nostra in sepelire.

(295) B e C add.: et ogn'uno ci vide volentieri.

471r° C

havessero il rimedio che le voleva dare, e ciò fece, acciò l'infermo/non si fusse vergognato ad accettare il santo battesimo, particolarmente essendo esso prete.

Prete superstitionaro

Quando il padre se vidde solo, chiamò il prete, il cui nome era Guarisel, li spiegò il pericolo dell'anima in cui stava, che se havesse voluto, disse il Prete, che sanando l'haveria fatto, l'haveria battezzato; replicò il padre, chi ti assicura che guarirai. In somma, replicando, e dicendo molte raggioni, alla fine se lasciò persuadere, e portando seco il padre l'acqua del battesimo, inchinò l'infermo[296] il capo, e facendo atti di dolore per i suoi peccati, si lasciò battezzare, promettendo, che si sopravviverà, havria eseguito quel tanto le fusse stato consigliato[297]; dopo alquanto tempo risanò perfettamente, andò dal padre, et egli l'esortò a viver bene, e lasciar tante superstitioni, e[298] fare supplire alle cerimonie del santo battesimo[298], lo fece ordinar di nuovo da un Vescovo greco catolico, promettendo consegnare il libro delle superstitioni; è ben vero, che facendo l'officio[299] di superstitioniero[299], per sovvenire alla sua povertà, supplicò il padre, che[300] le facesse carità[300] sovvenirlo nelli suoi bisogni, di buona volontà promise di doverlo fare[301], quando havesse menato buona vita[302], speriamo per mezzo di questo prete, guadagnare altre anime a Dio[303].

Battesimo di una donna

Con la chiesa, che ci donò il Prencipe, come si è detto, piacque al Signore, che si movesse a donarci alcune cose, nelle quali comprehendendoci anche li huomini, quanto a noi ci fu carissimo, per la speranza di poterli ridurre e tanto più facilmente tirare al rito catolico perfetto, infruttuose però riuscivano sempre le nostre esortationi, per che ostinatamente sostenevano, che sarebbe morto, chi il nostro rito osservato havesse, onde una figliuola di quattordici anni, stava in dubio di ridursi a questo rito, e facilmente si sarebbe indotta, se non havesse temuto di morire, conforme li era detto dalli altri; alla fine[304] tra se stessa diceva: come? Vedo che i franchi non muoiono, voglio provare anche io, se mi riuscirà; per tanto/mandò a dire ai padri, che si

14r° A

(296) B: il Sacerdote.

(297) B: comandato.

(298) B om.

(299) B e C: l'ufficio delle superstitioni.

(300) B add.: che se havesse voluto, che lasciasse tale essercitio, gli facesse charità.

(301) B e C add.: il Padre.

(302) B add.: e così restarono d'appontamento.

(303) B om.: a Dio.

(304) B: Alla fine pure si ridusse, con dire, che i Franchi già non morivano, e che voleva provare se sarebbe morta, perciò mandò a dire a Padri, che battezar si voleva, et osservar in tutto il viver nostro.

voleva battezzare, et osservare il viver nostro(304). Quando ciò intesero quel-
457v° B li(305) della casa/,ogni sforzo fecero, acciò non diventasse franca, la ingiuriavano, la maltrattavano, la chiamavano giudea, et essa sempre salda contrastando con tutti, parve però a padri per provarla meglio di trattenerla per alquanto tempo, alla fine vedendo come perseverava, e faceva instanza esser battezzata(306), la battezzammo solennemente e(307) la chiamammo Caterina(307), cominciò subito a fare(308) il nostro rito, et osservare le nostre cerimonie puntualmente(308), mirabil cosa, dove prima era sempre inferma, magra, di modo che poco poteva esercitarsi nelle fatiche, dopo battezzata si sanò dell'infermità, e diventò grassa, et hoggidì travaglia più delle altre(309) con maraviglia di molti(309).

Stavano aspettando venisse la loro quaresima, minacciandola che sarebbe morta allora, e cercando ogni mezzo per rimoverla, ella però sempre intrepida, e constante, rispondeva, che voleva fare quel tanto, che facevamo noi, non temendo ponto di morire; venne la quaresima, e(310) per la Dio gratia non morì, anzi era risanata dall'infermità. Ciò visto dalli altri, se risolsero ancora(310) volersi battezzare, e seguitare il nostro rito, e la prima fu un altra donna, che si chiamava Tanuri, e la chiamammo nel battesimo Maria.

Appresso seguitarono li(311) altri, et hora habbiamo in casa dieci battezzati da noi solennemente, che fanno tutti il nostro rito(312) catolico. N'habbiano ancora maritato(313) due, e la prole l'allevaremo alla christiana(313). Questa figliola Caterina tutta ardore, non si può dire quello che fà, è zelante delle nostre cose, et scopre le trame, che ci ordiscono contro, predica alli altri, e fù in gran parte causa, che si convertisse quella donna che sopra ho detto, si fece battezzare in ultimo di sua vita.

Figliolo donato

Ultimamente fu chiamato uno de nostri padri per dar il rimedio della china ad uno personaggio grande, e lo pigliò con molto giovamento, nel licentiarsi il padre, li mandò à dire(314) al Prete, che le volea presentare alcu-

(305) B e C add.: Mengrelli.

(306) B add.: e far il nostro rito.

(307) B: e mutandogli il nome, che era [Caturio], la chiamamo Catarino.

(308) B: Cominciò poi subito ad osservar il nostro rito puntualmente, e le nostre cerimonie.

C: cominciò subito osservar pontualmente il nostro rito e ceremonie.

(309) B: intanto che a dito fa maravigliare a molti.

(310) B: e seguitò il nostro rito, facendo quel tanto che da noi gli era consigliato, quando gli altri viddero, che non era morta, anzi che si era risanata dall'infermità, che pativa, si risolsero essi ancora di.

(311) B e C: quattro.

(312) B add.: franco e.

(313) B: battezzati, et la prole l'allevaremo al rito Catholico.

(314) B: che gli voleva donare alcuna cosa, et però gli chiedesse alcuna cosa.

C: che lo volea presentare, e per ciò dicesse, che cosa desiderava.

471v° C na cosa, che però dicesse, che desiderava(314) di sua sodisfattione,/rispose il padre altro non desiderava, se non la salute sua, ne prezzo alcuno volea per li dati rimedij, nò replicò il cavaliere, non mi contento voglio, che il padre per amor mio accetti un bel cavallo, lo mandò à ringratiare il padre, con supplicarlo, già che era risoluto di donarle il cavallo, li havesse fatto gratia donarle un figliuolo, in vece del cavallo (sapeva il padre, che questo signore vendeva molti schiavi alli turchi, e che facilmente havrebbe potuto guadagnare quell'anima(315), per ciò gliel'ricercò); accettò subito il cavaliero il partito, dando al padre un figliuolo di due anni, lo ringratiò molto il padre. Ma(316) essendo lontano da tre giornate dalla casa, in tempo d'inverno, e di ghiacci, era intrigato non sapendo come portarlo a salvamento sino alla casa. Havea il feltro — lo rivoltò nel feltro, et in braccio sino a casa lo portò, dove trovò
14v° A i padri con molto gusto, per il guadagno dell'anima, e battezzandolo/lo chiamammo Nicolò(316). Questo basti intorno al santo sacramento del battesimo.

Fanno confessare

Diciamo alcuna cosa intorno al sacramento della penitenza(317), et Euca-
458r° B restia,/per che la forma dell'assolutione, niente meno di quella del battesimo è ignorata, pur questa habiamo posta in scritto, et è la presente: Mighedef nem zoduani sceni, sachelità, mamisatà, da zisatà dasmisità, sulisità Amen, cioè Absolvetur servus Christi, in nomine patris et filij et spiritus sancti amen(318).

Le genti della casa, battezzate da noi e che fanno il nostro rito, si confessano et communicano, alcuni ogni quindici giorni, altri le feste principali, sentono(319) Messa tutte le feste(319) di precetto, convengono nelle domeniche all'esercitio della dottrina Cristiana, fuori anco non si manca quando si và a torno, per dar rimedij animando(320) tutti alla frequenza de sacramenti, e per

(315) B add.: e che più stimava il Cavallo, che non faceva il figliolo.

(316) B: ma essendo d'inverno, non sapeva come portarlo alla Casa, essendo lontano tre giornate, alla fine si risolse, lo rinvoltò nel feltro, e tre giorni lo portò sopra il Cavallo. Arrivò finalmente in Casa, dove da Padri fù ricevuto con estremo gaudio, si battezò il figliolo, e gli posimo nome Nicolò.

C: ma essendo lontano da casa tre giornate, in tempo d'inverni, e di giaci, non sapea come portarlo sano sino a casa, havea il feltro per la piogia, lo rivoltò entro esso, et in bracio a cavalo lo portò a casa, e batezandolo solenemente lo chiamammo Nicolò.

(317) Silos, II, p. 631.

(318) La formula dell'assoluzione in lingua georgiana è pressoché identica nei tre manoscritti. Nel ms A la prima parola di tale formula, «Mighedefnem», è il risultato di visibile correzione di altra espressione, «Mighedeninon»: ciò può suggerire l'ipotesi che il redattore di questa versione conoscesse la lingua georgiana e fosse quindi in grado di correggerne la forma.

(319) B e C om.

(320) B: et una volta, essendo uno de nostri andato per dar rimedij ad una

ciò ci occorse un giorno, essendo chiamati da un moribondo, che non era capace de rimedij, trovammo ivi un greco, che havea dato il santo viatico al moribondo, et accorgendoci che lo havea communicato senza essersi confessato, li fecimo una buona reprensione come essendo egli greco, che pure non era Mengrello ignorante, havesse fatto error tale, di communicar quello senza confessione, rispose, che havea temuto Dadian. Da quà presemo occasione de insegnar la verità. Un altra volta trovò un padre un giovane di natione Pollacco, che stava in termine quasi di morte(320), se li accostò secretamente, esortandolo a confessarsi, et communicarsi esibendosi egli per tale effetto, accettò il partito l'infermo, fece uscire ogn'uno il padre, sotto specie di volerli dare rimedij, lo confessò, per la santa communione poi la mattina per tempo disse la santa messa (che per ordinario portamo con noi li paramenti della(321) messa(321) consecrò una particola, e secretamente la portò all'infermo dentro il calice, per strada se incontrò con il padrone della casa, qual dimandò, che cosa portava, rispose, che portava rimedij per l'infermo, replicò il padrone, tel raccomando assai, e(322) ti resto con obligo, che(322) li dai buoni rimedij(323).

Molte(324) volte habbiamo discorso con il Prencipe, delle cose della santa fede(324), mà una volta in particolare ci fece chiamare in cella del Visir, dove altri non vi erano, che il Prencipe, il Visir et due de nostri padri. Propose il Prencipe diversi dubij, e casi di conscienza, per(325) saperne la verità, e come si haveva da portare in alcuni negotij gravi, risposero i padri e diedero al Prencipe si intiera sodisfattione, che il Visir (per dir le parole che disse): O

persona grande, trovò un giovane di natione Pollacco, che stava in termine quasi di morire, laonde.

C: tutti alla frequenza de sacramenti; che però ci occorse un giorno, essendo stati chiamati per un infermo moribondo, ne era capace di rimedii, trovammo ivi un greco, ch'havea dato il Santo viatico all'infermo, et acorgendosi, che non aveva confessato, li facessimo una buona riprensione, come essendo egli greco e non Mingrello ignorante, havesse fatto eror tale, de comunicar l'infermo, senza confessione, rispose, ch'havea temuto Dadian, da qua pigliammo occasione, d'insegnarle la verità; un'altra volta trovò un nostro prete un giovane polaco, quasi moribondo.

(321) C: per essa.

(322) B: e mi farai cosa grata se.

C: e ti prego, che.

(323) B add.: Entrò nella Casa, fece uscir ogn'uno, e secretamente lo comunicò.

C: andò il Padre e lo comunicò secretamente.

(324) B: Molte volte ancora habbiamo discorso col Prencipe.

C: Molte volte habbiamo discorso famigliarmente col Prencipe intorno alla nostra Santa Fede.

(325) B: a quali tutti diedero risposta. All'hora il Viscir disse (per dir le parole sue) che non havea conosciuto mai huomini tali e così sapienti.

che huomini sapienti son questi, non hò conosciuti mai huomini tali(325), et(326) altre parole di cortesia(326).

Io so che voi non sete medici

Fece appresso chiamare i padri in sua camera il Prencipe e disse loro(327): Io so benissimo, che voi non sete medici, e che il tutto fate per amor di Dio, e siete huomini di Dio, et altre cose tali. Per ciò io vi voglio communicare uno secreto, che se volete la mia testa, non voglio, che lo diciate ad altri, communicò a loro il secreto e licentio i padri e nel licentiarsi donò loro nove piastre(327).

Quando si portano li presenti

15r° A / 472r° C

E per che nella/Mengrellia è costume, che mandandosi alcun presente, bisogna regalare quello che lo porta, il prencipe/si fece portare li nove scudi(328), e li diede a padri con le proprie mani per oviar à questo.

Per(329) maggior informatione, e per che meglio si possa giudicare, a che segno stiano le speranze del frutto, che si desidera della missione in questo regno, e se possi piu ordinatamente procedere per l'avvenire, e per quello, che spetta a questo Prencipe, dovrei aggiongere molte altre cose, che si restringono a tre capi, all'affetto suo verso di noi, alla confidenza, et alla stima(329).

Familiarità di Dadian

Piu volte con la sua corte è venuto a posta vicino alla nostra habitatione, e(330) per non ci incommodare, con mandarci a chiamare, con amettere e

(326) B om.

C: et altre parole, che ci confusero.

(327) B: parole di molta confidenza, particolarmente, che ben sapeva, che noi non eravamo Medici, ma che il tutto facevamo per amor di Dio, e che eramo huomini di Dio, et altre parole di molto affetto, poi comunicò loro un Secreto — dicendogli, che se havessero voluto la sua testa, non l'havessero comunicato ad altri, e alla fine donò loro 9 piastre, e gli licentiò.

La versione B riporta spesso dialoghi riferiti con il discorso indiretto, mentre in A gli stessi episodi sono raccontati usando il discorso diretto (cfr. anche la parte prima della *Relatione*, OCP 50 (1984) p. 129, n. 5, p. 152, n. 120 e p. 154 n. 134).

(328) B: piastre.

(329) B: E per quello, che spetta a detto Prencipe dovrei aggiongere molte altre cose, che si ristringono a tre capi, acciò meglio si possa giudicare, a che segno siano ridotte le speranze del frutto, che si desidera dalla Missione, cioè all'affetto suo cordiale verso noi, alla Confidenza, et alla Stima.

(330) B: un tiro di mano, a fermare i Padiglioni, per l'amor, che ci porta, e per trattar con noi più longamente, e per profitevoli discorsi, che gli andiamo facendo,

sentire volentieri varij discorsi profittevoli, che gli andamo facendo, et ogni volta che scorrendo il regno da una parte all'altra (come si è detto sopra) passa per quella parte, dove habitamo noi, tanto egli, quanto li grandi della sua corte, cosi huomini come donne[330], escono fuori di strada, per vederci, trattenendosi con noi molte[331] volte, raggionando delle cose dell'altra vita, delle quali sono ignorantissimi, compiacendosi ancora de cose piu basse[331], come dell'agricoltura dell'horto, disposto con[332] buon ordine[332], parte de quale/horto richiese il Prencipe, che noi l'assegnassimo per lui, promettendoci un huomo, che lo coltivasse in nome suo. (458vº B)

Nelle nostre infermità è venuto a visitarci, in persona con farci offerte cordialissime, per tutto ciò, che volessimo, con farci anche alcuna dimostratione con fatti, et una volta mandò un huomo mezza[333] giornata lontano[333] per pigliar dal suo palazzo sughi[334] di cedro e di limoni che in quelli paesi sono scarsissimi[334], offerendo oro et argento et quello havessimo desiderato. La confidenza poi l'ha dimostrata in varie occorrenze, particolarmente nelle infirmità di suoi figli, e figlie[335], poi che occorrendoli spesso di allontanarsi per varie occasioni[336], ha lasciato sempre i padri come padroni, con ordine, che non si trasgredisse quanto essi ordinavano, con dichiararci, che lasciava in cura nostra[337] tutta sua casa[337], e questo può essere, che il Signore disponga, per qualche bene notabile di questo regno.

et quasi ogni volta, che scorrendo il paese passa per quella parte, ove stiamo noi, tanto egli, quanto gli grandi della sua corte.

C: a fermar li Padiglioni, per l'amore, che ci porta, et tratar con noi più lungamente, e per non ci incomodare con farci chiamare, con ameter, e sentir volentieri, varii discorsi profitevoli, che li andiamo facendo, et ogni volta, che scorrendo il Regno da una parte all'altra (come si è detto sopra) passa per quella parte, ove siamo noi, tanto egli, quanto li grandi della sua corte, cossi huomini, come donne.

Per il richiamo, in A e C, a cose vissute, si veda quanto scriviamo in OCP 50 (1984) p. 129.

[331] B: domesticamente, e con molto gusto, e gustando volentieri delle cose nostre, et applaudendo anco alle cose basse.

C: [«domesti» = cancellato dal copista] col discorer molte volte delle cose dell'altra vita, delle quali sono ignorantissimi, compiacendosi anche delle cose più basse.

[332] C: ben ordinato.

[333] C: quasi una giornata lontano a piedi.

[334] B: un poco di succo di limone, cosa molto scarsa, e che assai si stima nel paese.

C: agro di limone, e cedro, in quel Paese scarsissimo.

[335] B e C add.: et della Principessa, sua moglie.

[336] B: per negotij, in queste occasioni.

C: per varii affari, in queste occasioni.

[337] B: loro e la moglie, et i filij e le figlie, quali hanno trattato, e trattano con i Padri con singolare, e cordialissima domestichezza.

C: la moglie li figli, e figlie.

Confidenza del Prencipe

Nelle sue infermità non gusta, che la sua persona sia maneggiata per altre mani, che de padri, i quali però fanno tutte le fontioni solite da farsi, dalli intimi servitori, e per il suo maggiore vole, che sia fatto con le mani loro, spesso fa portare in loro custodia argenti, et oro, et altre cose, fidandosene molto.

In un convito solennissimo, di circa mille persone volse, che i padri intervenissero, e dispose, che il luogo loro fusse fra[338] la Prencipessa, e damigelle[338], per segno di famigliarità, et di stima, et anco per haver formato gran concetto dell'honestà loro, nella qual virtù conviene, che i missionarij siano avertiti a venir ben fondati, per facilità, che in quelle parti piu forse, che altrove ci ha di precipitio. Cominciarono il Re e li altri tutti a stimar molto i padri, primieramente per la virtù del medicare, massime non cercando alcuno interesse in questo, e non si possono se no riconoscere per dono di Dio particolare, le facilità/in tutte le cure, et in tutte le sorte de mali, anche piu disperati, e piu difficili di curatione, come ethicie, idropisie, gonfiagione di ventre, mal di pietra,/dolor di testa, difficoltà di partorire, et altri mali gravissimi, e per verità devo avertire, che essendosi curati da noi molti infermi, senza fondamenti di scienza, con la semplice notitia di qualche libro, che andamo[339] legendo, ad[340] ogni modo io non sò, che quelli o non habbiano giovato[340], o almeno non habbiano nociuto, toltone un[341] certo di cui non ho piena notitia[341]. (15vº A) (472vº C)

Conversatione di Allaverdoli

Ben[342] si potria raccontare i casi, li quali positivamente, se non subito, almeno dalla mattina alla sera, habbino giovato et[342] Iddio per habilitare la nostra bassezza, all'alto et santo fine della missione, ha permesso, che non solo nella virtù del medicare, ma in tutto ci tengono huomini di molto sapere, e per le risolutione date a i dubbij, che piu volte ci hanno fatto, e per haver tal volta convinto li loro errori, e con raggioni, e con i medesimi loro libri, come havesse alla persona dell'arcivescovo Allaverdoli, il primo personaggio ecclesiastico dopo il catolico, il più/dotto[343] e scientiato di quel re- (459rº B)

[338] B: fra donne, e dalla parte della Principessa.

[339] B e C add.: all'occasioni.

[340] B: senza saper, o poter preparare i corpi, come sarebbe n[ecessar]io, e con quei medicamenti che in quel paese si possono trovare, ad ogni modo i nostri medicamenti quasi sempre hanno giovato.

C: di qualch'esperienza, senza poter, o saper preparare i corpi, come sarebbe necessario, con quelli soli medicamenti, che ci dà il paese; ad ogni modo io non sò che quelli, e non habbino giovato.

[341] B: due o tre persone, che per colpa loro forsi non gli hanno giovato.

C: un caso solo, di cui non ho piena notitia.

[342] B om.

[343] B: saputo.

gno, mà il piu fiero e piu ostinato nostro contrario, che tanto ci abominava, che vedendoci si faceva il segno della croce, come vedesse huomini(344) infernali. Costui negava la processione dello spirito santo dal figlio, con fondamento del Vangelo, spiritus(345) qui a patre procedit.

Dopo piu discorsi havuti seco, invitò(346) a voler ventilare, e ritrovare la verità, di questo articolo nelli libri loro, e venutosi a questo atto, formò tal concetto del saper de padri, e tanto li restò affettionato, che non restava di celebrarli, et in quanto alla verità dell'articolo, se non in tutto volle restar persuaso, mostrò almeno di(347) restarne sodisfatto(347). E dove prima ci abborriva, dopo volentieri trattava con noi, si consigliava, e ci communicava i suoi dubij, e ci convitava a casa sua, dicendo(348), che non credeva che li franchi sapessero tanto(348); e nell'ultima sua infermità come in altre precedenti se pose nelle nostre mani. Il(349) Prencipe in occorrenza de dubij circa il governo del regno, et al vivere morale della religione et anche ne i maneggi et risolutioni basse come delli armenti e cose simili vuole se sentí il parere de padri(349).

Nostri rimedi all'inondatione del principato

Inondando un fiume con ruine grandi del paese, l'interessati più volte vennero da noi, che pure potevamo soggiacere all'inondatione, accio facessimo intender al Re(350), sicuri, che egli havrebbe fatto per noi, quel che non havrebbe fatto per altri, et veramente non ostante che il Re(351) informato benissimo di quanto passava, sapendo che i beni, et case del medesimo suo

(344) C add.: al suo concetto.

Allaverdeli (o Allaverdoli), vescovo di Scalenzichello e arcivescovo di Cartuli. Irriducibile avversario della Chiesa cattolica romana, aveva dapprima ostacolato in ogni modo l'opera dei Padri Teatini (a tale proposito cfr. gli episodi descritti da C. Castelli in Licini, pp. 20, 34, 43-44, 54-56, 60-63). Dopo aver a lungo discusso coi Missionari sulle principali divergenze in campo religioso, avendo nello stesso tempo constatato l'assoluta onestà dei Teatini, rimase talmente edificato dal loro esempio che in punto di morte mandò a chiamare C. Castelli per non morire senza ricevere dal Missionario le ultime parole di conforto. Silos, II, p. 631.

Di grande rilevanza fu anche la conversione dell'arcivescovo greco di Trebisonda, Macario (cfr. Tamarati, p. 553). Si veda anche: Arch. Prop., ASC (*Persia, Georgia, Mingrelia e Tartaria*), t. CCIX, f. 400.

(345) B: filius.

(346) B e C: invitato.

(347) B: di rimaner assai appagato.
C: di restar assai appagato.

(348) B: ci presentava.
C om.

(349) B om.

(350) B: Prencipe.

(351) B: Prencipe.

figlio stavano in pericolo, ponto non si movesse. Quando da noi fù avisato(352), che rimediasse(352), mandò mille huomini, che entrati ignudi nell'acqua, con argini grossissimi, rivoltorno la piena altrove, e dopo non parendo, che l'argine fusse(353) sicuro, vi si trasferì il Re in persona, due volte, ne fu segno di minor stima, si come fù a noi, di somma consolatione, un ordine dato ultimamente, per(354) ben nostro, nel qual persuadeva, che non si ven-

16r° A dessero piu li/loro sudditi a turchi per schiavi.

Vendono ai turchi i figli

Fanno compra in quel regno di quasi due milia o tremilia huomini i turchi, i quali probabilmente rinegano la fede(354), si che quando mai si fusse fatto altro frutto di questo nella nostra missione, pure ci parrebbe di dover

473r° C restare consolatissimi./

Servir de nostri

Devo(355) accennare esser stata, et esser in stima(355) assai la carità, che hanno osservata ne padri, vivendo in commune, si che tutto quello che di uno sia dell'altro, massime quando hanno veduto, che pur i padri forastieri comparsi(356) dalla Georgia, sono stati ammessi alla medesima(356) communicatione, et a mangiare del medesimo pane, et bere del medesimo vino, generalmente è stata stimata la forma, e regola del vivere, molto bene osservata da quella gente, della quale dal principio erano molto contrarij, e niente meno osservata dal Re. Toltone il tempo che si sta fuora in missione, che è la maggior nostra(357) occupatione, tutto(358) si spende in esercitij, con ciò mi pare avertire, che(358) il vivere nostro(359) in casa è tutto conforme alle nostre constitutioni e(360) regole della religione, che giornalmente con la celebratione

(352) B: del pericolo.
C: ch'il pericolo era vicino alle case nostre.

(353) B e C add.: totalmente.

(354) B: a nostra persuasione, che non si vendessero più schiavi a turchi, i quali ogn'anno facevano compra in quel regno di moltissimi huomini, e donne, che poi per lo più rinegavano.

La notizia della vendita di schiavi ai Turchi è riportata da Silos, II, p. 630. Cfr. anche Tamarati, pp. 549-553.

(355) B: deve ultimamente esser stata stimata.

(356) B: che tal volta sono comparsi, sono stati ricevuti nella medesima total comunicatione.

Cfr. Silos, II, p. 627.

(357) B om. nostra.

(358) B om.

(359) B om. nostro.

(360) B: l'officio in choro ogni giorno, e notte, con la celebratione delle messe dette con ordine.

ordinaria delle messe[360], col coro all'hore, vespro et al cantar del gallo ci alzamo a mattutino che si va a dire unitamente in chiesa[361], dalla casa[361], e spesso per pioggie, e nevi, al buio, si che al principio ci[362] succedevano 459v° B molte cadute, e disgratie, con perder ancora alle volte la strada[362]./

La Domenica si fa esercitio della dottrina christiana, le festi sollenne si celebra con suoni di campane, e con il maggior decoro, e sontuosità, che[363] sia possibile[363], per allettar il popolo, che con gusto concorre per affettionarlo alli[364] misterij della[364] nostra santa fede. Onde la settimana santa non si tralasciano ponto quelle cerimonie sacre, si fa il sepolcro, e per il santo natale[365] il presepe[365], che riesce vago, e bello, si che il Re, e la corte, e grande popolo vi concorre a vederlo.

Habbiamo esposto in chiesa un bellissimo crocifisso di relievo, che ci fù donato dalli padri Agostiniani in Georgia[366], imagine nuova, et non conosciuta in quell'abbandonato regno, et a vederlo concorre gran popolo; e signori di qualità, et il Rè istesso[367]. Habbiamo tal volta per[368] qualche hora[368] esposto il santissimo con dare le solite benedittioni, che sono state ricevute riverentemente, con occasione, che se introdusse, e si continuò per qualche mese[369] ad ammettere alla disciplina in chiesa secolari, non mancarono di quelli, che si disciplinassero con noi, si suona la sera il segno dell'ave Maria, dopo la quale si fa oratione mentale, che si fà anche la mattina, dopo il mattutino et appresso se dicono le litanie della Madonna santissima, tutto conforme alle nostre regole, osservandosi anco il silentio da secolari, che vivono con essi noi, nell'hore assegnate nelle nostre constitutioni, legendosi

[361] B: senza che si sia pur una volta tralasciato, non ostante, che convenghi andar allo scoverto non essendo unita con la Casa la Chiesa.

C: senza che mai pur una volta si sia tralasciato, non ostante, che convenga andare allo scoverto, essendo divisa la chiesa dalla casa.

[362] B: quando che era un poco più discosta, sperdevasi talvolta il sentiero con cadute.

C: ci succedevano molte cadute e disgratie.

[363] B om.

[364] B: alla nostra santa fede.

[365] B: ci industriassimo anni sono di fare un Presepio.

C: habb[iam]o introdutto con varie invenzioni, a far un presepio.

Cfr. Ferro, I, p. 181; Silos, II, p. 629. Anche p. Castelli ricorda l'avvenimento, cfr. Licini, p. 115.

[366] Cfr. C. Alonso, *Misiones de la Orden de San Augustin en Georgia (1628-1639), Analecta Augustiniana*, XXIX (1966), pp. 222-315.

La notizia del crocifisso è riportata da Silos, II, p. 629.

[367] B add.: e con questa occasione gli spiegammo il mistero della Santa Incarnatione.

[368] B: ancora.

[369] B: tempo.

qualche libro spirituale alla mensa, se dal mancamento dell'lume non viene 16v° A vietato, essendo soliti di cenare la sera al lume/del fuoco per povertà, e necessità, stante la carestia dell'oglio.

Oltre le vigilie[370] ordinarie della nostra religione, e quelle comandate da santa chiesa, con[371] la quaresima, et advento[371], facciamo due quaresime del paese, una dalla prima domenica della santissima Trinità[372], sino a santo Pietro, l'altra dal primo d'agosto sino alla Madonna[373], con astenersi però dalla carne e latticinij solamente, e senza obligo di[374] digiuno, con mangiar pesce havendone però[374], et ogni mercoledì osservano rigorosa[375] e perfetta vigilia[375], per conformarci in tutto a quei popoli, che aborriscono sommamente e con scandalo vedono mangiare carne, nelli giorni delli loro digiuni, e 473v° C quaresime/da santa chiesa comandate. Se fà e si è fatta per[376] le campagne sempre, quasi, raccogliendo soli[376] lupini[377], erbe, e[378] gomo, et assai spesso[378] ortiche, e malva[379] come di sopra si accennò, e per verità da principio si è patito grandemente[380].

Da tutto il sopra narrato pare, che si possa raccogliere, che questo povero regno, abbandonato da missionarij, e fuggito, e temuto per lo passato, nell'aspetto[381] solo delle sue miserie[381], meriti adesso d'essere con partialità sostenuto, per la dispositione, che tiene[382] per una[382] perfetta coltura chri- 460r° B stiana,/con[383] essersi già superati tutti quelli, che erano adversi, et contrarij[383], et a divenire, horrido deserto, vigna del Signore[384], et anche perché riguardando l'esperienza del passato, si può temere la mancanza d'oprar in altro tempo, per quello che se differisse, e tralasciasse di fare al presente, stante la missione adesso riesce veramente stentatissima, con dovere sostenere tal volta necessità grande, se bene quando se continui con disponere quello, che è necessario, come si rappresenta a parte, se ritrovaranno le cose assai agevolate.

[370] B e C add.: e digiuni.

[371] B om.

[372] B add.: exclusive.

[373] B: Santissima Assuntione.

[374] B: di mangiar una sola volta.

[375] B: l'istesso.

[376] B om.

[377] B: con Lupini.

[378] B: e molte volte scarsamente, e l'herbe si vanno raccogliendo con fatica per le campagne, e spesso sono.

[379] B add.: e Caoli.

[380] B add.: molto, senz'oglio, ne si mangia pesce mai, ecettuato la vigilia, et il giorno della Santissima Nontiata, et il Sabbato, et la Dominica delle palme.

[381] B om.

[382] B: pare habbi ad una.

[383] B: v. nota seguente.

[384] In B viene inserita a questo punto la frase di cui alla nota precedente.

Si può sperare vita anche nelli confinanti

Se puote havere da questo regno ancora, ottima e facile introduttione ad altri regni confinanti et incogniti parte, e parte incoltissimi(385), habitati solo per quanto se intende da gente bestialissima, ne i quali il Re(386) della Mengrellia o ha giuridittione, o amicitia, o almeno è molto temuto come signore di forze superiori, oltre che se sono guadagnati li animi et affetto, di alcuni particolari, per l'introduttione nelli Abcassi(387), d'un principale di quel regno, per(388) ostaggio(388) in Mengrellia, e a popoli Caracioli di uno sanato da noi di male di ethicia, le quali hanno offerto l'aiuto e l'opera loro, con molto amore(389). Per quello, che spetta alla Persia(390), ove se ci chiama la regina, che in Mengrellia, e Georgia(390), è stata dipendente da noi, devo rimettermi alle lettere già scritte, con accennare solo, d'haver sentito da persona prattichissima, che in quel regno non si ha da sperare in conto alcuno il potere parlar alla regina, che ciò infallibilmente non si permette, se bene haverci

(385) B add.: et abandonatissimi dove non sono ne Sacerdoti, ne Vescovi, ne sono stati mai Missionarij.

C: abandonati.

(386) B: Prencipe.

(387) B add.: popoli ferocissimi.

(388) B: che si ritrovano per hostaggio.

C: che fù ostagio.

(389) B add.: Vi sono ancora altri popoli, come Scanni, Cercassi, et altri che [habitano], dentro, et sopra l'horridissimo monte Caucaso.

(390) B e C: ove dalla Mengrellia ci chiama la Regina, ove in Giorgia, e Mengrellia. Nei mss B e C è stato evidentemente commesso un errore, poiché la regina di Persia Elena Artabachi, georgiana di nascita, ma moglie del re di Persia, non poteva chiamare i Missionari «dalla Mengrellia», bensì dalla Persia, dove risiedeva a quel tempo. Elena Artabachi era la figlia di Artabaco, principe dei Lazi e dei Meschi, e nipote del principe d'Odise. Quest'ultimo aveva promesso in sposa Elena al re di Persia per stringere alleanza contro i Turchi. C. Castelli, padre spirituale della principessa, aveva cercato di far desistere i parenti da tale proposito, poiché la giovane si rifiutava di sposare un musulmano; ma, tratta in inganno, Elena dovette alla fine cedere alle minacce. Anche se ormai lontana, la principessa tenne per lungo tempo rapporti epistolari con i padri teatini, tanto che C. Castelli aveva chiesto alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide di poter apprestare una nuova missione in Persia (cfr. Licini, pp. 32-36, 47-50, 63, 72-76, 86-89, 104-106).

La vicenda di Elena Artabachi venne ampliamente riportata da Silos, III, pp. 304-305; da Ferro, I, pp. 722-729; da G. M. Cottono, *De Scriptoribus Venerabilis Domus Divi Josephi Clericorum Regularium Urbis Panormi*, Palermo 1733, pp. 93-94. In particolare Silos ha cercato di analizzare le ragioni per cui venne negato il permesso di estendere la missione, nonostante una simile opportunità (p. 305), ma egli riferisce anche: «Verum, quod ea nostratium missio non ultra Iberiae Provincias extenderetur, Romana facultate opus erat».

chiamati con sue risposte l'istessa regina, pare che si possa concepire qualche speranza.

Qui termino questa incolta relatione della Mengrellia, distesa solo per obedire, e per semplice notitia dello stato di quella missione, con tralasciar molte cose delle quali non tengo memoria, e che saranno da me significate da lettere annuali scritte da quelle parti(391). Gloria al Signore, salute et eterno gaudio, a chi benignamente inchinerà al soccorso de ciechi popoli, e senza guida qui in tenebris et umbra mortis sedent.

Istituto Universitario
via Salvecchio 19
24100 Bergamo

a cura di Patrizia A. Licini

(391) Molte informazioni contenute in questa *Breve Relatione* e riguardanti la residenza teatina di Odise dal settembre 1639 al settembre 1640 sono infatti raccolte in una lettera annuale firmata da p. G. Giudice, C. R. e conservata nell'Arch. Prop., SOCG 209 (*Persia, Georgia, Mengrellia ad a. 1648*), ff. 435 r° - 445 v°.

OCP 50 (1984) 438-445

COMMENTARII BREVIORES

Trois lettres de Démétrius Cydonès relatives à la fiscalité byzantine

Note préliminaire. *Dans le* Nachlass *du père Raymond-J. Loenertz, o.p., décédé le 31 août 1976, on a trouvé des analyses et des sommaires de plusieurs lettres de Démétrius Cydonès, dont il avait fait l'édition intégrale de la correspondance en 1958-1960. En outre, d'une façon ou d'une autre, il avait incorporé la plupart de ces notes dans diverses études publiées à différentes reprises au cours d'une longue carrière. Si importantes qu'elles soient pour apprécier avec quelle méthode et quelle méticulosité le père Loenertz a conduit ses recherches, elles n'offraient plus grand intérêt pratique pour le lecteur. Récemment, en regardant ces notes de plus près, j'ai remarqué — comme il eût fallu le faire auparavant — qu'une douzaine de pages constituaient effectivement un court article à part. Il semble inachevé, car le commentaire qui devait suivre la troisième lettre y manque. Cependant, sauf quelques révisions mineures, j'ai jugé qu'il serait mieux de présenter l'article tout comme le grand byzantiniste du Luxembourg l'avait laissé. En effet, il manifeste un aspect du père Loenertz bien connu par ses amis, mais peut-être pas par la plupart des étudiants.*

Catholic University of America George T. Dennis, S.J.

Dans chacune des trois lettres que nous traduisons ci-dessous Démétrius Cydonès saisit une occasion que le hasard lui présente pour attaquer avec la véhémence et l'efficacité d'un polémiste rompu au métier les pratiques plus que fâcheuses de la fiscalité byzantine(1).

Un geste malheureux du gouvernement lui a fourni le prétexte, plutôt que le sujet, de la première: on vient de récompenser un orateur qui a défendu — avec succès dirait-on — devant un public assez nombreux(2) une mesure fiscale accablant les paysans.

(1) Démétrius Cydonès, *Correspondance*, ed. R. J. Loenertz (ST 186 et 208), Vatican, 1956 et 1960, Lettres 114, 257, 261.

(2) ἐπὶ τοῦ πλήθους, ep. 114, lin. 6. Il doit s'agir de la foule urbaine, ignorante des conditions de vie des agriculteurs. Mais pour Cydonès, enclin aux hyperboles, combien d'individus étaient nécessaires pour former une multitude?

Dans la seconde lettre Cydonès renchérit sur les critiques contenues dans un écrit composé par Chloros, un fonctionnaire du fisc, inconnu par ailleurs, honnête homme et bon écrivain, indigné de la besogne qu'il est obligé de faire.

La difficulté de se procurer au marché noir le poisson dont il a besoin pour suivre le régime prescrit par le médecin, lui a offert l'occasion de la troisième lettre, adressée à «L'intendant de la Pêche», fonctionnaire dont le travail consiste à faire rentrer dans les caisses de l'état le produit d'un impôt qui frappait durement les pêcheurs du Bosphore.

Dans ces trois lettres Cydonès ne nous apprend rien de nouveaux sur la fiscalité byzantine, pas plus que par ses attaques contre la justice de son pays, contenues par exemple dans la lettre cinq(3). L'injustice de l'impôt foncier particulièrement, hérité du Bas-Empire romain, a été dénoncée depuis longtemps. D'autre part Cydonès n'entre pas dans des détails concrets et il évite les termes propres et techniques avec un soin qui est désespérant pour nous. Aussi l'intérêt de nos lettres consiste principalement dans les réactions de leur auteur devant l'injustice et l'absurdité, devant les manifestations et les effets d'un système. A ce point de vue elles rejoignent la phrase de la lettre 77 au grand primicier Phacrasès, gouverneur désigné de Thessalonique, auquel Cydonès conseille de s'appuyer, sans doute, sur les nobles, mais en usant de son influence pour empêcher ceux-ci de brimer le peuple(4). Cette phrase, qui date de 1372, et qui est unique dans la *Correspondance*, prouve que Cydonès, qui appartenait de naissance à la noblesse, n'était pas aveuglé par l'esprit de classe. Il est vrai que la modération qu'il conseille pourrait sembler s'inspirer d'un opportunisme intéressé. Dans les lettres 77, 114, et 261 il essaie d'inculquer aux responsables une peur salutaire, en évoquant le spectre des émeutes populaires qui, même quand elles ne sont pas des insurrections d'origine sociale, offrent toujours une occasion aux mécontents de tirer vengeance de leurs oppresseurs, et aux violents de donner cours à leur instincts. Mais il ne faut pas attribuer à Cydonès les vues intéressées dont il se sert pour émouvoir des personnages endurcis dans le mal. Ses sentiments personnels se font jour surtout dans la lettre 257, à Chloros, car elle est adressée à quelqu'un

(3) Ep. 5, lin. 149-150. Un malheureux, qui vient d'echapper aux brigands, doit comparaître devant le juge, «c'est-à-dire», écrit Cydonès, «devant une autre sorte de brigand».

(4) «Mais puisque l'empereur t'a confié le pouvoir (à Thessalonique) il te faut tenir tête aux coups de la fortune et invoquer celui qui peut seul empêcher pareils malheurs (les émeutes populaires). Il faut t'appuyer sur les nobles, mais qu'ils évitent eux aussi d'offenser qui que ce soit. Car il importe beaucoup de conseiller les puissants (et de les persuader) que ce n'est pas le moment de songer à s'enricher, ni d'irriter davantage des hommes en proie au désespoir. Il faut au contraire, dans les circonstances (présentes) qu'ils se conduisent de façon à plaire au peuple, et qu'ils s'efforcent de se le rendre solidaire.» Lettre 77, lin. 26-31. A la ligne 28 j'ai traduit comme s'il y avait καὶ αὐτοῖς ... γινομένοις au lieu de αὐτοὺς ... γινομένους.

qui partage les idées de Cydonès, et qui voit comme lui, dans l'injustice sociale, une offense à Dieu en même temps qu'un mal de la cité. Ainsi les lettres ici traduites aident à composer le portrait spirituel de Cydonès, tel qu'il se reflète, d'une façon bien incomplète, dans sa vaste correspondance. C'est pourquoi elles méritent d'être signalées à l'attention du lecteur.

1. Lettre 114

Destinataire: un dignitaire de la cour, membre du conseil.

Date: Constantinople, 1372-1373.

Antécédents: Constantinople est dans une condition des plus tristes. Les gouvernants ont pris des mesures dont tout le poids tombe sur les classes pauvres. On vient même de récompenser des orateurs qui ont prôné ces mesures devant une foule. D'ordinaire Cydonès ne prend plus part aux séances du conseil, mais il y est encore convoqué à l'occasion.

Sommaire: 1. Cydonès vient d'apprendre que le gouvernement a octroyé des gratifications notables à un ou plusieurs orateurs, qui ont déployé leur faconde contre les pauvres, et que l'impudence de leurs flatteries lucratives fait, ou risque de faire, école. 2-3. Il y a lieu, à la fois, de se moquer de ces âmes mercenaires, qui exploitent les désastres de leur patrie, et de déplorer le sort des malheureux paysans, dont on devrait alléger le fardeau, et dont ceux qui leur sont préposés semblent vouloir dévorer jusqu'aux chairs. 4. Il faut aussi s'inquiéter pour la patrie, car les pauvres en constituent une fraction considérable, et il est à craindre que, trop pressurés chez eux, ils ne passent à l'ennemi, ou qu'ils se dressent contre leurs oppresseurs en une révolte sanglante. 5. Que le destinataire déteste ces profiteurs des calamités publiques comme une peste sociale, et qu'il oppose sa voix aux leurs. 6. Et qu'il soit sûr que Cydonès, au cas où il serait convoqué au conseil, soutiendrait les propositions salutaires pour la patrie.

(1). J'ai entendu dire qu'on distribue à présent des prix au Palais à ceux qui déploient leur éloquence contre les pauvres, et qu'un tel, naguère pauvre comme Chrémylos, et un tel, jadis gueux comme Iros, se sont enrichis soudain parce qu'ils se sont montrés habiles à faire, devant une foule, l'éloge des mesures prises par nos gouvernants; et tout le monde se hâte maintenant vers une richesse si facile à atteindre. On fourbit les langues, on jette comme un fardeau toute vergogne et toute justice; le Palais est devenu la bourse des langues en vente et la devanture du magasin des flagorneries.

(2). Ces phénomènes ont d'une part de quoi nous faire rire, toi et moi, aux dépens de ces âmes mercenaires. Car quoi de plus difforme que des esprits qui guettent des occasions comme la présente et qui s'engagent pour faire les besognes qu'ils font? Ils gémissent quand les affaires publiques vont bien et ils sont en fête quand on est dans le malheur. Ils s'occupent de politique, selon le mot de Démade, parce que la patrie a fait naufrage.

(3). Mais les mêmes phénomènes nous invitent à déplorer le sort des pauvres paysans et des autres indigents. On devrait soulager leur misère, car les exactions continuelles les ont déjà ruinés. Au contraire, ceux qui doivent s'occuper d'eux semblent en vouloir à leur existence même et se nourrir de leur chair; car il ne reste pas autre chose à ses infortunés dont on puisse les dépouiller.

(4). Mais on n'a pas seulement le devoir de s'indigner sur le sort de ces pauvres gens. Il faut se persuader qu'avec eux la patrie et l'état périclitent. Et cela pas seulement parce que les pauvres forment une portion nullement négligeable de la cité, et que leur perte est, tout le monde en convient, la perte de celle-ci. Il y a lieu aussi de craindre qu'ils ne supporteront pas indéfiniment la violence des gouvernants, ou qu'ils se persuaderont que les ennemis sont moins durs (que leurs maîtres actuels) et que, se ralliant à eux, ils nous attaqueront ensemble. Ou encore, voulant se venger de leurs oppresseurs, ils feront comme le cheval blessé par l'éperon: ils secoueront le joug de l'autorité et rempliront la Ville de pillages, de proscriptions et de meurtres. Et il en sera comme d'un bateau dans la tourmente, qui coule parce que les matelots en sont venus aux mains entre eux, quand il était déjà difficile de le sauver, même si tous d'un commun accord avaient pensé et agi comme il fallait.

(5). Conscient de ces vérités déteste les mercenaires qui travaillent à la ruine commune. Considère qu'ils sont aux cités ce que les maladies sont pour les corps et les pirates pour la navigation. Écoute la voix de la patrie commune et son appel. Au radotage de ces gens-là oppose un franc-parler opportun et fais voir le mérite d'un orateur dont les harangues sont inspirées par l'amour de la cité.

(6). Et sois sûr que, si on m'invite aux séances du gouvernement, je ne reculerai pas en présence des mercenaires. Je ne parlerai pas pour complaire à qui que ce soit au mépris de la justice et au détriment de nous-mêmes et de la cité. Je conseillerai au contraire des mesures dont je suis convaincu que l'application la redressera. Car il est trop bête qu'il se trouve des avocats de l'iniquité tandis qu'on laisse sans défenseurs le parti du bien et de la justice.

Commentaire: La lettre 114 est une explosion de colère contre les gouvernants (οἱ ἄρχοντες) ou contre le «Palais», c'est-à-dire contre le gouvernement, désigné d'après son siège, le palais impérial. Pour Cydonès le «gouvernement» de l'empire est distinct de l'empereur, assez du moins pourqu'on puisse le critiquer sans s'attaquer à la personne sacrosainte de celui qui le préside, et dont il est le conseil co-responsable. Cydonès l'appelle tantôt conseil, tantôt sénat[5]. Il est composé des hauts dignitaires ou fonctionnaires de la cour et de l'empire. Cydonès le compare aux neuf archontes d'Athènes[6]. Il ne l'aurait pas fait si le nombre ordinaire avait considérablement dépassé ce chiffre. Certaines dignités ou fonctions donnaient à ceux qui en étaient revêtus le droit de participer aux séances, mais à l'occasion l'empereur modifiait la composition de l'assemblée. En 1387, lors d'un conflit entre Jean V

[5] Voir l'index de l'édition, sous les mots, βουλή, σύγκλητος, συνέδριον.

[6] «Non seulement je n'étais pas présent quand le sénat allait délibérer sur ton cas, bien qu'on eût convoqué non seulement les neuf archontes, mais encore des personnages qui n'y avaient jamais siégé». Lettre 342 (de 1387), lignes 17-18.

Paléologue et son fils et collègue Manuel II, qui résidait à Thessalonique, Cydonès se plaint d'avoir été exclu d'une séance où l'on devait décider du sort de son ami Manuel, alors qu'on avait convoqué, bien que d'après l'ensemble de la lettre, il ne le fût plus habituellement.

La distinction plus ou moins fictive entre l'empereur et son gouvernement explique la contradiction entre les lettres 114 et 115 (ainsi que les lettres 257 et 261, non datables) où Cydonès critique le gouvernement, et les lettres 117 et 132-134, où il proteste de sa loyauté et de son dévouement à la personne de Jean V.

Quant aux fautes que Cydonès reproche au gouvernement dans les lettres 114, 257, et 261, il n'y a pas lieu de contester leur triste réalité, ni de révoquer en doute la sincérité des sentiments qu'elles inspirent à Cydonès. Mais ses accents nous toucheraient peut-être davantage s'ils trahissaient moins le souci de l'effet littéraire.

2. Lettre 257

Destinataire: Chloros, fonctionnaire subalterne de l'administration des finances.

Antécédents: Cydonès vient de lire un écrit (lettre ou traité?) dans lequel Chloros déplore le sort des paysans, pressuré par le fisc.

Sommaire: Le destinataire a plaint (par écrit) le sort des paysans avec éloquence, et avec la compétence qu'il tire de son emploi dans l'administration. Il se peut que le gouvernement soit insensible aux plaintes de ces malheureux. Mais Dieu les écoutera, et une justice immanente fera que les mesures oppressives se retournent contre leurs auteurs. En attendant, Chloros, qui fixe le montant de l'impôt, doit le calculer aussi bas qu'il lui est possible, et user de son influence sur le chef du service pour rappeler celui-ci à des sentiments humains. C'est d'autant plus indiqué dans son cas qu'il est très âgé, et devra bientôt rendre ses comptes à Dieu.

À Chloros.

(1). Tu as déploré comme il fallait les malheurs des infortunés paysans. Car ton éloquence est à la mesure de cette tragédie; tu as été témoin des excès commis et tu les a vécus; tu peux exposer les faits avec autorité. En histoire aussi nous tenons pour meilleur et plus exact un récit d'actions dont le même homme est à la fois le héros et l'auteur.

(2). Les cris et les larmes de ces malheureux ne convaincront peut-être pas notre sénat de prendre à leur sujet des décisions plus humaines; mais j'affirme que le sénat céleste et l'empereur de là-haut, et sa compagne inséparable, la Justice qui châtie nos péchés, ne resteront pas inertes et demanderont compte pour eux à leur oppresseurs. De là émanera un décret qui mettra fin aux malheurs de ceux qui pleurent et qui infligera les plaies d'Égypte aux auteurs de leurs larmes, qui apprendront qu'ils sont des hommes et qu'ils ne doivent pas se comporter envers leurs frères comme des fauves.

(3). Mais, mises à part les plaies qui viennent du ciel, je crois que leur dureté et leur façon inhumaine de percevoir les impôts vaudra aux exacteurs un châtiment qui compte. Car quand on aura spolié les pauvres et vendu leurs charrues et leurs boeufs pour payer l'impôt, quand eux mêmes peut-être se seront réfugiés auprès de maîtres qu'ils espèrent trouver moins cruels, les champs ne seront pas ensemencés et ne produiront pas de quoi nourrir les hommes qui ne les auront pas cultivés comme il faut; alors la famine produira dans les villes les effets des tremblements de terre et des cyclones. Alors ces hommes superbes, qui veulent profiter par tous les moyens, rechercheront (en vain) ceux qu'ils expulsent maintenant, et souffriront plus que leurs sujets actuels. Alors, la faim les forçant à mendier, ils ne trouveront personne qui veuille partager avec eux, car leur sagesse aura emprisonné tout le monde dans les lacs d'une même misère. Alors ils comprendront, en le souffrant, le mal qu'ils font (à d'autres); à tel point leur conduite présente revient manifestement à pointer des engins de siège contre nos villes.

(4). Que ces insensés comprennent donc leur folie et qu'ils cessent de se perdre avec les autres. Quant à toi, atténue le mal dans la mesure où tu peux et estime le montant des contributions au façon qu'elles ne dépassent pas absolument la capacité des contribuables.

(5). Cherche aussi à persuader l'artisan principal (de l'impôt) de ne pas s'imaginer qu'il érige un rempart pour protéger l'empereur quand il mine les fondements des cités; car c'est à cela que revient tout bonnement l'oppression actuelle des paysans. Rappelle-lui aussi qu'il y a au ciel un autre empereur, qui a très à cœur la cause des pauvres et qui châtie implacablement ceux qui les dévorent, comme on fait actuellement. Qu'il le craigne et qu'il se garde de trop les affliger, d'autant plus qu'on lui demandera compte bientôt de ses crimes présents, car son âge le lui promet clairement.

Commentaire: La lettre 247 (et la lettre 261, que nous traduisons plus loin) se trouve dans un cahier du recueil autographe, contenant des lettres qui remontent probablement aux années 1382-1383. La date convient à notre lettre. Les critiques que Cydonès adresse à l'administration impériale et à l'empereur lui-même font assez voir qu'il n'exerçait pour une influence décisive sur celui-ci, comme il l'avait fait avant 1372. Sans doute il était toujours chancelier de l'empire, donc ministre(7). Mais, il n'était plus premier ministre ou ministre par excellence. Chloros, le destinataire, inconnu par ailleurs, travaillait sous les ordres d'un dignitaire âgé, qui fixait le montant de l'impôt. Cydonès compare son rôle à celui d'un architecte. Mais il évite avec soin de le désigner par un terme technique.

3. Lettre 261

Destinataire: Un fonctionnaire de l'administration des finances, que Cydonès appelle «intendant de la Pêche».

(7) Sur le chancelier byzantin au temps de Cydonès v. R. J. Loenertz, *Le chancelier impérial à Byzance au XIVe et au XIIIe siècle*, OCP 26 (1960), 275-300.

Antécédants: Cydonès a été malade, et à présent qu'il est convalescent il doit suivre un régime maigre prescrit par le médecin. Mais on ne trouve pas de poisson, sauf au marché noir, à des prix exorbitants. La faute en est aux impôts excessifs sur le revenu de la pêche, qui fait que les pêcheurs se livrent exclusivement à l'exercise clandestin de leur métier.

Sommaire: 1-2. Le destinataire se fait mal voir des malades, y compris Cydonès, qui, par sa faute, ne peuvent trouver le poisson dont ils ont besoin, qu'au marché noir, et à des prix exorbitants. Cela à cause des impôts qui accablent les pêcheurs. 3-4. Il se fait détester par les domestiques, que leurs patrons maltraitent parce qu'ils n'ont pas trouvé ce qu'on les a envoyé chercher, ou qu'ils l'ont payé trop cher. 5-8. Le destinataire a édicté des règlements sévères contre les pêcheurs clandestins et cela par l'effet d'une avarice dont il ne profita même pas, qui lui vaut seulement la haine universelle et qui risque de lui coûter cher dans le cas d'une émeute populaire. Qu'il songe à sa sécurité et diminue le taux de l'impôt.

A l'intendant de la Pêche.

(1). Je ne sais pas si les bien portants disent du mal de toi; quant à nous malades, non contents de t'accuser nous te maudissons. Pis encore. Attends-toi à des propos du même genre de la part des familiers des malades, qui partagent avec nous les souffrances que nous te reprochons de nous infliger injustement; car en étranglant les malheureux pêcheurs tu prolonges nos maladies. En effet, quels sentiments, penses-tu, nourrissent pour toi les parents qui voient languir et périr leurs enfants, les hommes leurs épouses, les frères leur frères, à cause de ton ignoble cupidité? Car quand ma fièvre était passée mon médecin prit congé de moi, après m'avoir prescrit une régime à base de poisson. Mais voilà que tu assèches le Bosphore poissonneux.

(2). En effet les impôts qui dépassent leurs moyens forcent les travailleurs de la mer à lui tourner le dos. De cette façon tu rends vaine la science des médecins, tu fais désespérer de leur guérison les malades et tu empêches d'user et de jouir des produits de la mer ceux qui en ont besoin de quelque façon que ce soit.

(3). Tu indisposes aussi les maîtres contre les domestiques et tu procures des corrections à ceux-ci; car quand ils reviennent du marché les mains vides on croit que c'est la faute de leur négligence et qu'ils n'ont pas pris la peine de chercher.

(4). Mais si quelqu'un trouve ce qu'il cherchait et l'apporte à son maître, sois sûr qu'il l'a payé son pesant d'or; et pour l'avoir il lui a fallu d'abord promettre sous la foi de serments aussi solennels que ceux qu'on prête lors des accords entre puissances, que l'acheteur ne révélerait pas le nom du vendeur.

(5). En effet, les lois que tu viens d'inventer contre les pêcheurs (clandestins) dépassent en sévérité celles contre les meurtriers; la prison et la mort attendent le malheureux qui, après avoir lutté le nuit contre vents et marées, met de côté une partie de sa pêche, prétend être payé, lui aussi, pour sa peine et ne pas te livrer toute sa prise en la regardant d'un œil qui trahit la peur, heureux parfois d'échapper à la bastonade et à la prison.

(6). Et toi, en voyant le produit de la pêche, tu te réjouis, comme le lion qui a recontrè une grosse proie; tu élèves la voix et tu vends les poissons à

l'encan, tel un pillard que vend ses captifs. Tu ne vois rien d'infâmant à ce qu'un préfet (au prétoire) descende de sa chaise curule et s'abaisse jusqu'à faire le marchand de poisson et qu'un sénateur fasse passer les gros sous avant sa dignité. Qui donc, crois-tu après tout cela, ne te voudrait pas tout le mal possible, ne prierait pas pour qu'il t'advienne? Aux uns tu interdis l'usage de ce dont ils ont besoin, tu ruines la santé des autres, tu fais de toi-même l'ennemi de toute la Ville. Et pourquoi?

(7). Car enfin, ce profit méprisable pour l'amour duquel tu prends tant de peine à te couvrir de honte, un autre l'encaissera et à toi il n'en restera que le dommage et l'aversion universelle. A moins que tu considères qu'il est avantageux pour toi d'être haï par tous et que tu t'appliques à l'être de plus en plus. Mais je m'étonne et je me demande s'il peut arriver à un homme public un malheur pire que l'hostilité de tous. Et nous savons quelle sorte de naufrage le peuple prépare à ceux que ne craignent pas de l'offenser quand, pareil à une mer houleuse, il court démolir jusqu'à leurs maisons, les uns encourageant, les autres en criant.

(8). Sauve-toi donc de cette tempête; détourne (de toi) l'élan et la violence de tes concitoyens. Diminue l'impôt et tu n'auras pas à craindre pour ta sécurité.

† Raymond-J. LOENERTZ, O.P.

OCP 50 (1984) 446-450

Un nuovo testimone del *Banchetto* di Metodio d'Olimpo*

Nei ff. 196v-197v del codice *A.I.10* della Biblioteca Durazzo di Genova – ms. pergamenaceo, orientale, del sec. IX*ex.*-X*in.*(1) – si conserva col titolo Σχόλιον Μεθοδίου ἐπισκόπου πατάρων, un lungo frammento del *Banchetto* di Metodio d'Olimpo, precisamente da Ἑξήκοντά εἰσιν βασίλισσαι a αὐτῷ καθηρμοσμένην τε καὶ ἑνωθεῖσαν = *Or.* 7.III,24-VIII,12: pp. 186,24-194,12 dell'edizione di H. MUSURILLO, (SC 95) Paris 1963.

La tradizione manoscritta del *Banchetto* di Metodio si fonda – gli altri ne sono apografi – essenzialmente su due manoscritti, il *Patm. 202* (**P**), codice italo-greco in minuscola, affine allo stile «asso di picche», databile alla metà del sec. X e l'*Ottob. gr. 59* (**O**), orientale, vergato su carta bombicina, databile al sec. XIII. Sembra, inoltre che la recensione da cui dipendono **P** e **O** – il Musurillo, però, pur dimostrando di annettere grande importanza al problema, si limita a fare rapide, fuggevoli affermazioni e per giunta senza prove(2) – sia molto diversa da quella rimaneggiata in senso ariano, che avrebbe utilizzato Fozio nei pochi estratti del *Banchetto* riportati nel cod. 237 della *Biblioteca*(3).

(*) È mio gradito dovere rivolgere il più vivo ringraziamento al Prof. Joseph Paramelle, il quale, con lettera del 25 marzo 1982, non solo mi ha spronato a studiare questo nuovo codice di Metodio, ma anche mi ha fornito preziose delucidazioni sulla probabile recensione ariana utilizzata da Fozio. Un grazie riconoscente anche al Prof. Dino Puncuh per avermi fornito la riproduzione fotografica dei ff. contenenti il testo di Metodio.

(1) Per la descrizione accurata del codice rinvio a D. PUNCUH, *I manoscritti della Raccolta Durazzo*, Genova 1979, pp. 72-73; S. LUCÀ, *Il codice A.I.10 della Biblioteca Durazzo-Giustiniani di Genova*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* N.S. 35 (1981), pp. 133-163. Al copista che ha vergato questo codice bisogna attribuire anche il *Vat. gr. 2195*, cfr. S. LUCÀ, *Osservazioni codicologiche e paleografiche sul Vaticano Ottoboniano greco 86*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* N.S. 37 (1983), p. 111 nota 24 e ora ID., *Nota sul Vaticano greco 2195, ib.*, in corso di stampa.

(2) Cfr. p. 32 della prefazione dell'edizione citata del MUSURILLO. Sul problema cfr. V. BUCHHEIT, *Das Symposium des Methodios arianisch interpoliert?* in: *Ueberlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (= TU, 125) Berlin 1981, pp. 109-114.

(3) Cfr. PHOTIUS, *Bibliothèque*, V, *ed.* R. HENRY, Paris 1967, pp. 125-141. Estratti di altre opere di Metodio nei codici 234-236 della *Biblioteca, ib.*, pp. 83-

Poiché lo scolio del codice di Genova (G), nonostante *incipit* ed *explicit* siano diversi(4), è compreso in un passo del *Banchetto* pure citato da Fozio, per l'appunto in quello che va da Ἀμέλει ταύτας μόνον a ἐπιτηδεύμασι τῆς ἀφθαρσίας(5), vale la pena studiare più da vicino il frammento di G. Questo, infatti, se tratto da Fozio, potrebbe rivelarsi d'importanza capitale tanto per la storia del testo della *Biblioteca* quanto per quella del *Banchetto*.

L'estratto di Fozio, come si sa, non è desunto pari pari dal testo di Metodio, né lo riproduce per intero, essendo un mosaico di brevi citazioni letterali, legate insieme da frasi che riassumono i passaggi omessi. Il seguente quadro sinottico mostra che il testo di Fozio (**Ph**) è più breve rispetto a quello della tradizione diretta ortodossa:

Biblioteca, V, HENRY.	*Banchetto, Or.* 7,III-VIII, MUSURILLO.
p. 131, 14-25 (Ἀμέλει - παρθένων)	p. 186, 22-31
p. 131, 25-28 (rimaneggiato)	p. 186, 1 (IV)-188, 9
p. 131, 28-132, 36 (τὰς βασιλικὰς - σιτευτόν)	p. 188, 23-25
p. 132, 39-4 (Ἑξήκοντα - γεγονότα)	p. 190, 6 (V)-12
p. 132, 4-14 (Ἐντεῦθεν - ἐρασταί)	p. 190, 15-24
p. 132, 14-134, 6 (Καὶ περὶ - ἠξιώθη)	p. 190, 28-194, 15
p. 134, 6-12 (Δύναται - ἀσμενίζον)	p. 194, 1 (VIII)-5
p. 134, 12-19 (Καὶ ἐν τῷ - ἀφθαρσίας)	p. 194, 13-196, 20.

Due sono quindi le ipotesi, che si possono avanzare.

1) Se il testo di **G** è uguale a quello di Fozio, potrebbe derivare non dal *Banchetto*, ma dalla *Biblioteca*. Avremmo così un testimone parziale, ma interessante per la sua età, della *Biblioteca*.

2) Se, invece, l'estratto di **G**, offre il testo completo di Metodio, esso sarebbe di gran lunga più interessante. La coincidenza, infatti, tra sezioni di **G** e **Ph** indurrebbe a ritenere che il patriarca di Costantinopoli abbia ripreso i suoi estratti non dal testo completo di Metodio, ma da una collezione di scolii, di cui **G** avrebbe conservato un campione. Non solo avremmo insomma, l'unico testimone, pur parziale, della recensione ariana, ma saremmo anche costretti a leggere più criticamente l'affermazione di Fozio, allorquando scrive Ἀνεγνώσθη tal libro di tal autore.

124. Su Fozio e la *Biblioteca* cfr. il denso capitolo di P. LEMERLE in *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, pp. 177-202. Su Metodio nella *Biblioteca* cfr. Th. HÄGG, *Photios als Vermittler antiker Literatur*, Uppsala 1975, pp. 137-138, 142-155; W. T. TREADGOLD, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington 1980, pp. 45-49.

(4) Cfr. *infra*.

(5) Cfr. pp. 131,14-134,19 HENRY.

L'importanza di questi problemi, pur prescindendo dal fatto che in ogni caso **G** rappresenta un nuovo testimone del *Banchetto* di Metodio, giustifica lo studio del frammento contenuto nel codice della Biblioteca Durazzo.

Le due ipotesi formulate risultano, purtroppo, dopo l'esame dello scolio di **G**, destituite di ogni fondamento(6). Già il fatto che il testo di **G** (᾿Εξήκοντα - ἑνωθεῖσαν) non abbia lo stesso *incipit* ed *explicit* dell'estratto foziano (᾿Αμέλει - ἀφθαρσίας) costituisce un indizio più che probante della loro indipendenza. Non solo. Il frammento di **G** non coincide, ch'io sappia, con altri scolii del *Banchetto* reperibili isolatamente in altri codici, florilegi o citazioni antiche. **G**, inoltre, limitatamente al passo in questione e a differenza di **Ph**, presenta integralmente il testo di Metodio e si accorda, quasi in tutto, con i testimoni della recensione ortodossa, più precisamente, come vedremo, con **P**. Perciò **G** rappresenta un nuovo testimone, sebbene parziale, della tradizione diretta ortodossa del *Banchetto.*

Ho ritenuto opportuno, pertanto, essendo **G** un codice antico e, per giunta, non facilmente accessibile agli studiosi, pubblicare le note di collazione, anche in vista d'una auspicabile riedizione del *Banchetto* che chiarisca adeguatamente i rapporti tra le due recensioni(7):

Methodii De Virginitate, or. 7, ed. MUSURILLO

p. 186 ,30 (III)	μόνη	* *om.* G
» ,31	αὐτῆς	* αὐτῆ G (αὐτὴ P)
p. 188 ,5 (IV)	ἀπ'	ἐξ GP
» ,6	πρόβασιν	πρόσβασιν GP
» ,8	τοῦ	*om.* GP
» ,9	βασιλίσσας	βασίλισσαν GP
» ,14	ἀφθόνῳ	αφθόρω GPO
» ,15	γεννήσωσιν	γεννῶσιν GPO
» ,18	κάλλος	κλέος GP
» ,19	Μωυσέως	* μωσέως G
» ,19	τὰς	*om.* GP

(6) Ritengo tuttavia che bisogna indagare in questa direzione, soprattutto studiando i codici contenenti florilegi ed estratti vari, per risolvere in modo definitivo e probante il problema se Fozio abbia letto la tradizione integrale o soltanto una raccolta di scolii, rimaneggiata in senso ariano; cfr. quanto afferma Fozio nel cod. 237 della *Biblioteca*: p. 125 HENRY.

(7) Nella collazione ho adoperato le sigle dell'edizione citata di MUSURILLO (pp. 33-36 della introduzione), limitandomi, però, solo ai codici più importanti, e cioè **P** e **O, Ph**[a] (*Ven. Marc. gr. 450*) e **Ph**[b] (*Ven. Marc. gr. 451*) testimoni quest'ultimi della *Biblioteca* di Fozio. Ho contrassegnato con asterisco le lezioni peculiari di **G**; non ho registrato, infine, gli errori di iotacismo di **G** (ἴδοσαν p. 186,27; εἰδωλολατρίας p. 190,3[VI]; ἴδεν p. 194,7; ἶδον p. 194,8 e 12), né il βασίλισσας (sic acc.) di p. 188,3(V), né il φᾶναι (invece di φάναι) di p. 190,17 e di p. 194,1(VIII), né le varianti ortografiche.

» ,21	ἑαυτῶν	αὐτῶν G (ἀυτ̂) O
» ,21	ἔκγονα	* ἔγγονα G
» ,24	ὥσπερ	* καίπερ G
» ,2 (V)	διαδρᾶναι	ἀποδρᾶναι GP
» ,4	ὅσας	ὅσον GP
p. 190 ,6	οἶμαι, δὴ	* οἶμαι δεῖν, G
» ,11	ὅπως	* οὕτως G
» ,15	οὖν	*om.* GP
» ,17	ἔκγονα	ἔγγονα GPh
» ,20/21	ὁμιλήσαντες	συνομιλήσαντες GP
» ,24	ὅσην ὁ Νῶε	*om.* GP
» ,25	τῶν[2]	*om.* GP
» ,26	ἀπαρχή τις	ἀπ' ἀρχῆς G (ἀπαρχ[ς]) P
p. 192 ,1 (VI)	ἀπωτέρω	ἀνωτέρω GP
» ,2	ἔχρηζον	ἐχρὴν GP
» ,4	καὶ	* *om.* G
» ,7	κόσμον	βίον GPO
» ,10	τὸν ἄνθρωπον	τῶν ἀνθρώπων GPO
» ,13	πρὸ τοῦ	πρῶτοι, πρὶν GPO
» ,14/15	προσλαβόντες	συλλαβόντες GPOPh[a]
» ,16	ἀναρίθμητον	ανάριθμον GP
» ,3 (VII)	νομιζομένη αὐτάς	αὐτὰς νομιζομένη GP
» ,3/4	ἡ ἐκ	ἐκ τῶν GP
» ,4	συνημμένη	συνηνωμένη GP
p. 194 ,7	ἐκεῖναι	* ἐκεῖναι ἰδεῖν G
» ,8	βραχέος	* βραχέως G
» ,11	ὅτι	*om.* GP
» ,15	γὰρ	* *om.* G
» ,17	ἡ	*om.* GP
» ,1 (VIII)	καὶ	*om.* GP
» ,1	τὴν[1]	* *om.* G
» ,5	ἐκάλεσε τροπικῶς	τροπικῶς ἔφη GPPh[b]
» ,5	ὑπωρόφιον	* ὑπορόφιον G (ὑπορροφ. Ph[b])
» ,6	ἐνασμενίζον	ἀσμενιζόμενον GP
» ,6	Μόνη	* ἣ G
» ,8	καὶ[2]	*om.* GP

Se ne deduce che lo scolio di **G** deriva, in modo indipendente, come testimoniano le lezioni singolari, omissioni ed errori che abbiamo contrassegnato con asterisco nella collazione, da un modello molto vicino a quello da cui discende **P**; che alcune lezioni comuni a **G** e a **Ph,** diverse da quelle di **P** e **O**, sembrano confortare la tesi secondo cui Fozio avrebbe corretto alcuni punti della recensione ariana in senso ortodosso(8); che **G**, pur non apportando alcun contributo nuovo degno di considerazione, è senz'altro un testimone della tradizione diretta.

(8) Cfr. MUSURILLO, *ed. cit.*, p. 32 e nota 1.

Quest'ultimo argomento costituisce una ulteriore conferma, seppur indiretta e forse non del tutto cogente, che la parte finale del commento di Nilo di Ancira sul Cantico dei Cantici, contenuta nei ff. 281-296 del medesimo codice Genovese, è l'unico testimone noto - come ho già avuto occasione di sostenere - della tradizione diretta di quest'opera niliana, considerata perduta e di cui le catene esegetiche bizantine ci tramandano numerosi e lunghi estratti [9].

via D. Angeli 50/10
00159 ROMA

Santo LUCÀ

[9] Cfr. S. LUCÀ, *Il commentario al Cantico dei Cantici di Nilo di Ancira*, in *Studi bizantini e neogreci* (= Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini, Lecce-Calimera 21-24 aprile 1980), Galatina 1983, pp. 111-126; ID., *La fine inedita del commento di Nilo d'Ancira al Cantico dei Cantici*, in *Augustinianum* 22 (1982), pp. 365-403.

Genuens. Biblioth. Durazzo A.I.10, f. 196 v.

Quest'ultimo argomento costituisce una ulteriore conferma, seppur indiretta e forse non del tutto cogente, che la parte finale del commento di Nilo di Ancira sul Cantico dei Cantici, contenuta nei ff. 281-296 del medesimo codice Genovese, è l'unico testimone noto – come ho già avuto occasione di sostenere – della tradizione diretta di quest'opera niliana, considerata perduta e di cui le catene esegetiche bizantine ci tramandano numerosi e lunghi estratti [9].

via D. Angeli 50/10
00159 Roma

Santo Lucà

[9] Cfr. S. Lucà, *Il commentario al Cantico dei Cantici di Nilo di Ancira*, in *Studi bizantini e neogreci* (= Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini, Lecce-Calimera 21-24 aprile 1980), Galatina 1983, pp. 111-126; Id., *La fine inedita del commento di Nilo d'Ancira al Cantico dei Cantici*, in *Augustinianum* 22 (1982), pp. 365-403.

Genuens. Biblioth. Durazzo A.I.10, f. 196 v.

Genuens. Biblioth. Durazzo A.I.10, f. 197

Genuens. Biblioth. Durazzo A.I.10, f. 197ᵛ

OCP 50 (1984) 451-456

The Oldest *Iadgari*
The Jerusalem Tropologion, V-VIII c.

This is an extended review of:

METREVELI, E.; ČANḲIEVI, C.; ḪEVSURIANI, L.; AA. and EDD., *Udzvelesi Iadgari* (Dzveli Kartuli Mçerlobis Dzeglebi II), (Tbilisi: Mecniereba, 1980), in 4°, 942 pp. (in Georgian).

The book under discussion is certainly a landmark in liturgical scholarship and documentation. Pp. 7-556 contain a magnificent critical edition of the Oldest *Iadgari*, the complete Tropologion of the Church of Jerusalem, with all the poetical texts for the liturgical year, including Sanctoral, Lenten, Easter, Pentecostarion, Common, and Sunday Oktoechos texts. This collection was in use in the Church of Jerusalem from the V-VIII c., and survives only in Georgian.

There are two main forerunners to this publication: (1) TARCHNISCHVILI, M., Ed., *Le grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, vols. I and II, (Louvain, 1959, 1960) (= CSCO vols. 188, 189, 204, 205); the *Iadgari* contains most of what is found in the Lectionary except as concerns the readings, and whereas the Lectionary gives only the *incipit* of a small number of troparia the *Iadgari* gives the entire text, even for the Vesperal troparia to Κύριε ἐκέκραξα and the entire Sunday Oktoechos which is not so much as alluded to in the Lectionary; and (2) ŠANIDZE, Aḳaḳi (General Editor), *Çil-Eṭraṭis Iadgari* (Tbilisi, 1977), a mixed parchment and papyrus manuscript (*Tbilisi H 2123*), X c., containing the *Iadgari* and constituting MS A of the seven major MSS used to prepare the present edition.

The calendar found in the Iadgari is most interesting. The numerous stational rubrics in the text and the absence of a feast of St. Saba make it clear that the rite is that of the city of Jerusalem and not that of the Georgian monks at the monastery of St. Saba or on Sinai.

We shall now give a translation of the Table of Contents (p. 940), followed by brief comments on some of the items.

INDICES

STUDIES

Elene Meṭreveli's Foreword (p. 5) draws attention to the key role of the Georgian literary centres in Palestine from the V-VIII c., during which period the Jerusalem rite was in use in Georgia. In Georgian we possess four liturgical books of the Jerusalem rite from this pre-Byzantine period: 1) the Jerusalem Lectionary; 2) the Liturgy of St. James; 3) the *Mravaltavi* or Collection of Homilies, and 4) the hymnographical material — the *Iadgari* or Tropologion. From the X c. onwards there was a process of gradual Constantinopolization, as a result of which these books fell out of use — indeed, their Greek originals were lost, and they survive only in Georgian. Only a small portion of this material survived in the later Greek books, and this fact highlights the importance of these Georgian texts.

The *Iadgari* is the first ever collection of liturgical hymnography, since its history coincides with the first period of the development of hymnography. It has various strata which can be analysed to show us the history of Georgian, and therefore Greek, hymnography from the V-IX c.

The various feasts usually contain poetic material for Vespers (troparia for Κύριε ἐκέκραξα and prokeimena), Mattins (Kanon with all 9 Odes, except during Lent, and Lauds) and the Eucharist (Entrance hymn, prokeimena, alleluia, transfer of gifts, lavabo, communion). Some feasts have Pre-Vespers, stational offices, midnight or midday vigils, Vesperal Eucharist, etc.

p. 7: March 25th, the Annunciation. Its position, seemingly out of chronological order, immediately before Christmas, is evidence of the pre-Justinian level of the Georgian Jerusalem Calendar.

p. 27: December 28th, SS. Peter and Paul. The June feast was introduced, following the practice of the Roman church, by Anastasios and Justin. The Oldest *Iadgari* has both dates.

p. 30: January 1st, τὰ τῶν ἀρχιερέων. This is the feast of the Bishops of Jerusalem. *Cf.* Michel van Esbroeck, *Les Plus Anciens Homéliaires Géorgiens.* (Louvain, 1975) p. 335.

p. 57: January 7th, St. Abo. This is the only exclusively Georgian feast in the calendar.

p. 60: Easter of the Epiphany. This expression signifies the Sunday after January 6th.

p. 85: January 29th, Apparition of the Cross. This is the Apparition to Constantine; May 7th is the Apparition to Constance, and September 14th is the Elevation of the Cross.

p. 107f: The Lenten material starts here.

pp. 165-215: Here we have extensive texts for every day of Great Week. The entrance hymn (*oḫitay*) at the Vesperal Eucharist on Great Saturday is «*Kriste adga mḳudretit, siḳudilita siḳudili datrguna, da mqopta saplavisata adgomay moaniča*», which suggests the following Greek original: Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θάνατον πατήσας, καὶ τοῖς *οὖσιν* ἐν τοῖς μνήμασι *ἀνάστασιν* χαρισάμενος.

p. 216: The entrance hymn (*oḫitay*) for the Easter Eucharist is «*Mḫološobili dzey da siṭqway ġmrtisay. . .*» = Ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ. . . .

p. 233: April 23rd, St. George. There is a second feast of St. George on November 3rd.

p. 251: June 25th, Nativity of John [the Baptist]. This is a post-Justinian feast (*i.e.* after 550). The title in the *Iadgari* adds «*Berdzulad*» (= «after the Greek manner»).

p. 255: Atenagenay — of the Apostles. In the text the title reads: 7th Sunday of Pentecost. The Apostles; *Atenagenay*. *Cf.* van Esbroeck, *Homéliaires*, p. 332.

p. 275: July 15th, St. Kyriakē. Here we have no hymnography, as is the case for several other minor saints; we may presume their office was taken from the Common.

p. 275: July 26th, St. Thekla. MS A; the other MSS give September 24th.

p. 287: September 19th: Ἐγκαίνια [= *Enḳeniay*]. This is the Dedication (of the Church of the Anastasis by Constantine).

p. 316: September 27th: The Silence of Zachariah. The inauguration of this feast is first mentioned by St. John Chrysostom in his Homily on Christmas in which he justifies the new Feast of Christmas (*PG* 49, 351-362).

pp. 334-366: Ὑπακοή and graduals [= *Ibaḳoni da çardgomani*]. These are given for all the major feasts (Annunciation, Nativity, etc.), including *Lampronay*, Sunday of the Lamps (= before Lazarus), and also for penitence, *Liṭani* (processions) and *qrmatani* (children), *i.e.* the Three Young Men of Babylon.

pp. 367ff.: *Dasadebelni* [troparia] of the Resurrection. This is a complete Sunday Oktoechos (ed. Caca Čanḳievi). The material is of extreme interest for the structure and content of the Jerusalem services. The present author is working on a translation and commentary. Here as elsewhere (with the exception of Great Week), very few texts have survived in the modern Byzantine rite.

pp. 563-656: The Indices. Four are given:

1. An index of the *incipits* of all the troparia in the *Iadgari*. This is doubly useful, as often the *Iadgari* itself quotes texts only by their *incipits* which are, however, found in full at other points.

2. A Georgian-Greek index of heirmoi, giving identifications for those heirmoi which have survived in the modern liturgical texts and hence correspond to a known Greek version. The correspondence is, however, not always word-for-word.

3. A Georgian-Greek index identifying troparia in the *Iadgari* which have survived in the modern liturgical texts. All the poetic books of the modern rite are cited in the Roman edition. Given the immensity of the task, it is not surprising that some identifications have escaped the authors.

4. A biblical index of Psalm-texts.

pp. 657-919: Studies.

A perusal of the titles of these articles shows the work contains far more than the critical edition. The authors reveal many new facts and the comparison with modern Greek texts is especially fascinating, showing as it does that the Georgian texts preserve a more primitive stratum and give the texts in what is often an earlier form. The footnotes show the authors are conversant with modern scholarship in all the major languages, and their sometimes revolutionary conclusions are meticulously argued and documented.

A special note should be added in conclusion concerning the typography. The text is edited in three distinct founts, enabling immediate identification of the main manuscripts, and showing where one text is completed by another. This and the fact that the articles often employ four different scripts (Georgian, Greek, Russian and Latin) on a single page must have involved a great deal of work in collaboration between editors and printers. The result is a fine and truly luxurious volume. A little more attention in proofreading of foreign bibliographical entries in the footnotes would have eliminated several minor errors on the typographical level.

Elene Meṭreveli and her collaborators are thus to be congratulated on this outstanding work. It is to be hoped that this review will help to persuade liturgists that a knowledge of Georgian is now indispensable in this field of study.

via di Lizzanello 1
51030 S. Felice, Pistoia

Andrew Wade

RECENSIONES

Arabica et Islamica

Al-ma'had al-maskūnī li-l-dirasāt al-lāhūtiyah, al-Ṭanṭūr al-Quds, *Mu'tamar al-tūrāṯ al-'arabī al-masiḥī wal-islāmī (9-11 Aylūl 1983)*, Maṭba'ah wa ufsit al-Ḥakīm, al-Nāṣirah (1984?) pp. 222.

Sono gli atti di una tre giorni in lingua araba tenutasi all'Istituto di Teologia Ecumenica di Tantur, Gerusalemme, sul tema, *Tradizione araba, cristiana e musulmana, in Terra Santa.*

Il primo degli interventi è di Geries Sa'id Ḫūrī, che a Ṭanṭūr dirige la sezione, *Studi cristiani in Terra Santa.* Egli tratta di dialogo tra Arabi di Terra Santa, Cristiani e Musulmani. Dopo una premessa storica, sul Medioevo quando Yaḥya Ibn 'Adi o Elia di Nisibi dialogavano con Musulmani, Ḫūrī arriva fino ai tempi attuali, cioè al dialogo istituzionalmente promosso dal Concilio Vaticano II° (pp. 11-43).

Segnaliamo inoltre gli studi susseguentisi parallelamente, di Cristiani e di Musulmani: Rafīq Ḫūrī, *Cos'è il Cristianesimo*? (pp. 53-70); Yāsir al-Mallāḥ, *Cos'è l'Islam*? (pp. 71-104); S. E. Luṭfī Laḥḥām, *La Terra Santa nella fede cristiana*; (pp. 105-124) Aḥmad Fahīm Ğabr, *La Terra Santa nella fede musulmana* (pp. 125-148); Maḥmūd Abū Kattah, *Come il Musulmano guarda il fratello cristiano* (pp. 149-174); Albert Alonso, *Come il Cristiano guarda il fratello musulmano* (pp. 175-184); Mahdī 'Abd al-Hādī, *Convivenza cristiano-musulmana in Terra Santa* (pp. 185-200); Barnard Sābīla, *Convivenza musulmano-cristiana in Terra Santa* (pp. 201-209).

Benché non tutto l'incontro di Ṭanṭūr riguardi precisamente la Terra Santa, riferendosi piuttosto al dialogo islamo-cristiano in genere, tuttavia l'iniziativa e questo volume che ne rende conto serviranno a una migliore intesa tra i due gruppi arabofoni, da secoli radicati in Terra Santa.

V. Poggi S.J.

Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters.* Volume I, State University of New York Press, Albany 1983, pp. 290.

«Ho sognato da lungo tempo — dice l'A. nella Prefazione — un'opera in inglese che presenti ai lettori occidentali e ai Musulmani non arabofoni il Corano, così come i Musulmani lo hanno capito lungo la loro lunga storia» (p. VII).

L'idea è apparentemente semplice, anzi lapalissiana. Il Corano è il Libro sacro dei Musulmani. Per capirlo in quanto tale bisogna leggerlo insieme ai Musulmani, cioè attraverso la loro esegesi. Ma qui sta appunto il difficile: quale scelta offrire dei quattordici secoli di esegesi o di *tafsīr* coranico? L'A, il Prof. M. Ayoub del Centro di Studi Religiosi dell'Università di Toronto, un non veggente, convinto musulmano di seria formazione scientifica, che ha seguito i corsi di Wilfred Cantwell Smith, di cui si professa discepolo (p. 40) ha avuto il coraggio di fare questa scelta. Egli la giustifica in 40 pagine di introduzione.

Il commento con cui accompagna ogni gruppo unitario di versetti del Corano, si basa sui commenti coranici di Ṭabarī (m. 923), di Wahidi (m. 1076), di Qurṭubī (m. 1273), di Ibn Kathīr (m. 1373), di Zamakhsharī (m. 1144), di Rāzī (m. 1209), dei ṣūfī Nīsābūrī (m. 1327) e Ibn 'Arabī (m. 1240), degli sci'iti Qummī (m. 939) e Ṭabarsī (m. 1153), fino a quelli dei contemporanei Quṭb e Ṭabaṭabā'ī, morti rispettivamente nel 1966 e nel 1981.

Questo primo volume di un'opera che ne contempla parecchi contiene, oltre prefazione e introduzione generali, il testo coranico, tradotto in inglese dallo stesso A., delle prime due sure, *Aprente* e della *Vacca*, con relativa esegesi, anch'essa in inglese, tratta dai *tafsīr* prescelti.

Sono due sure molto ricche teologicamente. Vi è già espresso infatti il *tawḥīd*, rivendicazione del più puro monoteismo; vi si parla di Adamo e degli angeli, di Mosè, dei popoli del Libro, di Gesù e di Maria, di Abramo, della *qiblah* o direzione della preghiera, del digiuno del *ramaḍān*, del pellegrinaggio, del matrimonio e del divorzio, del *ǧihād* o impegno sulla via di Dio, della *zakāt* o elemosina rituale; vi è pure il famoso versetto del Trono e la proibizione dell'usura o *ribḥ*, ecc.

In tal modo questo primo volume, contenente la giustificazione di tutta l'opera e messo a confronto con testi coranici tra i più densi di implicazioni teologiche, è un vero banco di prova, primizia ben riuscita di una vasta impresa scientifica e religiosa. A parte alcuni precedenti parziali, come H. Gätje, *Koran und Koranexegese*, Zürich 1971, l'opera costituisce una novità e una coraggiosa iniziativa, ai fini di una conoscenza più serena e più vera dell'Islam.

Onora dunque chi ne ha avuto l'idea, l'ha felicemente iniziata e la porterà avanti, *in ša' Allāh*! fino alla conclusione. Come ci auguriamo noi stessi, di cuore.

V. Poggi S.J.

Naṣer Mūsā Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Ḥallāǧ. Vom Missgeschick des «einfachen» Ṣufī zum Mythos vom Märtyrer al-Ḥallāg.* (= Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Kirche unter Mitarbeit von Ruth Albrecht und Martin George. Herausgegeben von Fairy v. Lilienfeld, Bd 17) Erlangen 1983, pp. 414 + 100.

La parola definitiva su al-Ḥallāg non sarebbe quella detta da Louis Massignon. Il cristiano del Vicino Oriente, Naṣer Mūsā Daḥdal, al seguito del suo lavoro di licenza e della sua tesi dottorale su al-Ḥallāg, assicura in questo volume 17° della collana *Oikonomia*, edita dalla cattedra di storia della teologia dell'Oriente Cristiano (Facoltà Teologica dell'Università di Erlangen-Nürnberg), che su al-Ḥallāǧ c'è ancora molto da dire.

Nella sua *Magisterarbeit* del 1976, qui riportata, con numerazione indipendente, nelle ultime 100 pagine del volume, egli si sofferma sui dialoghi con Dio di al-Ḥallāǧ e vi ricerca un eventuale influsso cristiano. In particolare, l'aspirazione mistica alla morte, l'offerta di se stesso e l'identificazione della propria morte con l'incontro con Dio richiamerebbero elementi della primitiva mistica cristiana di Ignazio di Antiochia. Infine l'A. studia in al-Ḥallāǧ il concetto di mistero e ne riporta un'antologia di brani.

In questa tesina di licenza gli accostamenti non sono sempre sostanziati da solide prove.

La tesi dottorale, costituisce le prime 414 pagine del volume.

In essa l'A. ha un atteggiamento critico nei confronti di al-Ḥallāǧ come ce lo presenta Massignon. Secondo Daḥdal, Massignon riteneva autentici scritti attribuiti ad al-Ḥallāǧ che risulterebbero di fatto spurii e, viceversa, ne credeva spurii altri che sarebbero di fatto autentici. Per la sua interpretazione del personaggio, Massignon si sarebbe basato sul Corano, sulla teologia islamica e su una letture sufita degli scritti attribuiti ad al-Ḥallāǧ, piuttosto che su una valutazione oggettiva di lui, del suo reale contesto e della sua sola produzione letteraria autentica.

A conforto di questa riapertura del caso al-Ḥallāǧ, l'A. non si limita ad addurre il fatto che Kamil M. Shaibi, professore all'università di Bagdad, abbia dato nel 1973 un elenco delle opere autentiche di al-Ḥallāǧ diverso da quello compilato da Massignon. Altri approfondimenti metterebbero in crisi l'interpretazione massignoniana. L'orientalista francese aveva considerato al-Ḥallāǧ un ṣūfī. Per Daḥdal, al-Ḥallāǧ fu invece sostanzialmente diverso dai ṣūfī (125-141). Altre tesi massignoniane vengono controbattute. La morte di al-Ḥallāǧ non fu martirio causato dall'odio personale di Ḥāmid Ibn al-'Abbās (p. 182). E neppure fu causata dalla critica rivolta da al-Ḥallāǧ al pellegrinaggio rituale musulmano (187-188). Egli non fu giustiziato per il suo ascendente carismatico e taumaturgico in favore di movimenti rivoluzionari qarmata o fatimita. La sua morte fu l'esecuzione della condanna capitale di un eretico (201).

Inoltre, Massignon interpreta l'espressione, *apostolo di Dio* (*rasūl Allāh*) che al-Ḥallāǧ usa all'inizio del *K. al-ṭawāsīn*, come riferentesi a Muḥammad. Essa indica invece Gesù Cristo (p. 351). La stessa famosa frase di al-Ḥallāǧ, «Io sono la Verità!» non sarebbe da interpretarsi come ha fatto Massignon, supponendo l'identità di Dio e di Verità (pp. 266-267).

Massignon non avrebbe neppure colto un altro aspetto peculiare di al-Ḥallāǧ, cioè la sua singolare interpretazione del *tawḥīd*, che lo allontanerebbe dalla ortodossia islamica. Il *tawḥīd* per lui non sarebbe come per l'Islam ortodosso, la più pura affermazione de monoteismo, ma l'unione mistica con Dio e il modello di questa unione sarebbe più cristiano che musulmano, essendo esso precisamente Gesù Cristo. È semmai l'ineffabilità di questa unione con Dio, alla quale al-Ḥallāǧ aspira, con l'esclusione di ogni antropomorfismo, che sottolinea il contesto islamico nel quale al-Ḥallāǧ rimane im-

merso (p. 357). In una appendice, l'A. dimostra che la voce araba *'išq*, amore mistico, che Massignon riteneva propria del vocabolario mistico ḥallagiano, non appartiene invece agli scritti autentici di al-Ḥallāğ.

Se poi questa nuova e antimassignoniana lettura del caso al-Ḥallāğ sia convincente è un altro discorso. Non sempre quello che Daḥdal asserisce è metodologicamente valido. Non solo perché egli spiega delle abbreviazioni, usate lungo tutta la dissertazione, a rischio di rimanere misteriose per molti, con una precisazione marginale a p. 98. Ma soprattutto perché il suo al-Ḥallāğ non è più né sunnita, né sci'ita, né ṣūfī; mentre l'influsso cristiano da lui subito non ne farebbe comunque un cristiano. Cos'è allora? Ammesso che si debba riaprire il caso al-Ḥallāğ, ci vorrebbe una documentazione ben più convincente. La tesi di Daḥdal, discussa nel 1979, dà l'impressione di non essere aggiornata neppure a quella data. In particolare ignora la seconda edizione della *Passion* ḥallagiana, uscita già nel 1975.

V. Poggi S.J.

Emilio Platti, *Yaḥyā Ibn 'Adī théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'Incarnation.* (= Orientalia Lovaniensia Analecta, 14) Departement Orientalistiek, Leuven 1983, p. 196 + *76.

L'A. si occupa da tempo del pensatore arabo cristiano del secolo decimo, Yaḥyā Ibn 'Adī. Su di lui ha pubblicato fin dal 1974 vari saggi, ne ha edito scritti antinestoriani nel CSCO e ne prepara l'edizione di altri. Anche qui l'A. dà il testo arabo e la traduzione francese di tre scritti di Yaḥyā contro i Nestoriani: la discussione con Quryaqus Ibn Zakariyyā al-Ḥarrānī, una brevissima *maqālah* per dimostrare che il Cristo è una sola sostanza, un trattatello contro chi presenta il Cristo duplice nella sostanza e lo vede come unione volontaria di due sostanze, divina e umana.

L'A. correda edizione e traduzione di indici analitici e glossari. Ma oltre a mettere a disposizione dei lettori nuove pagine di Yaḥyā che si aggiungono a quelle già edite da Cheikho, da Sbath, da Périer, da Samir, da Endress e da lui stesso, Platti ci dà, nella prima parte del volume, una monografia su Yaḥyā in quanto teologo dell'Incarnazione. In essa ripercorre, prima di tutto, le fonti arabe medievali concernenti Yaḥyā. Constata allora, per esempio, che non è provata una sua conoscenza diretta del greco. Yaḥyā avrebbe tradotto in arabo esclusivamente opere greche già tradotte in siriaco. È tanto più importante rilevarlo in quanto Périer supponeva invece in Yaḥyā la conoscenza del greco, leggendo a torto in Ibn al-Nadīm di una sua traduzione dal greco dei *Commentari metafisici* di Teofrasto. Quest'opera fu invece tradotta da Yaḥyā in arabo sulla base della versione siriaca di Isḥāq Ibn Ḥunayn, come già Endress aveva appurato.

Quindi Platti elenca gli scritti di Yaḥyā sull'Incarnazione, sia quelli già pubblicati da Périer o da Sbath o da lui stesso, sia gli inediti o di cui prepara l'edizione. Sulla base di 18 scritti, attraverso le idee dei personaggi con i quali Yaḥyā polemizza e le risposte che loro dà, attraverso un esame dei termini tecnici più importanti da lui usati e della decina di similitudini cui egli paragona il Verbo incarnato, Platti ricostruisce la teologia di Yaḥyā sull'Incarnazione.

Di un composto, afferma Yaḥyā, si può predicare l'unità. Cristo è uno, pur essendoci in lui divinità e umanità. Avrà una determinata definizione in quanto uno e un'altra in quanto composto. Il mistero dell'Incarnazione non è contradditorio, perché natura divina e natura umana non differiscono per la totalità dei caratteri concomitanti (p. 106). È falso perciò dire che non hanno alcun attributo comune.

Se per Graf, «Yaḥyā ist gross als Apologet und Polemiker, aber er ist kein Systematiker» (GCAL II, 238) la sua teologia dell'Incarnazione ricostruita da Platti è rispettabile anche quanto a sistematicità. Yaḥyā, che parla di realtà, di ipostasi, sostanza e natura, usa sempre questi termini in maniera coerente.

Forse, anche il giudizio di Périer sul razionalismo di Yaḥyā, «thêologien enclin au rationalisme», poteva essere ridimensionato. Platti sembra sorpreso di quel razionalismo, come anche della somiglianza che esso presenta con quello di al-Fārābī e di Avicenna.

In realtà, la cosa non è affatto nuova, né sorprendente. Quella concezione dell'assoluto accordo tra rivelazione profetica e sapere umano, aventi ambedue l'unica sorgente nella luce intellettuale divina, è così propria della cultura classica araba da manifestarsi egualmente presso musulmani e non musulmani lungo tutta l'epoca aurea di quella cultura, come dimostrano i casi emblematici non solo di Yaḥyā, di al-Fārābī e di Avicenna, ma anche quelli successivi dell'ebreo Maimonide (*Guida dei Perplessi* II, XI) del cristiano Bar Ebreo (*Candelabro del Santuario*, PO XXVII 490) e del musulmano Averroè (*Faṣl al-maqāl*).

Con questo volume comunque Platti contribuisce senz'altro all'approfondimento delle nostre conoscenze di un grande pensatore cristiano orientale. Attendiamo quindi con speranza gli altri lavori che Platti prepara su Yaḥyā.

V. Poggi S.J.

Ascetica et Monastica

Ieromonah Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească, secolele IV-XX.* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1982, p. 575 + 56 tav. ill. f.t.

Tanto la vita culturale quanto quella religiosa scaturite dall'esperienza storica del popolo romeno si presentano con caratteri specifici ed originali. Il mondo dell'occidente latino da un lato e quello dell'oriente bizantino e slavo dall'altro hanno esercitato la loro influenza su questo popolo che seppe tuttavia conservare la propria identità evitando di lasciarsi assorbire dall'uno o dall'altro. Posto al confine tra i due mondi, questo popolo latino e romano per origine e lingua si trovò ad essere cristianizzato dall'occidente, ma orga-

nizzò le forme della vita ecclesiastica sul modello del mondo bizantino e slavo dal quale dipendeva culturalmente.

Questa particolare esperienza si riflette anche nella storia della vita monastica romena che viene descritta in sintesi da questo volume di padre I. Bălan, monaco del monastero di Bistriţa (Neamţ). Esso si presenta come un autentico manuale, nel quale vengono sistematicamente radunati una quantità impressionante di dati storici, documentaristici, geografici, etnici, linguistici e toponimici riguardanti la nascita e lo sviluppo dei vari insediamenti monastici stabilitisi sulle terre romene nel corso di 17 secoli. Il criterio scelto dall'Autore per ordinare la mole di dati raccolta é stato quello di individuare le grandi aree e zone geografiche, chiamate appunto 'vetre sihăstreşti' (centri esicasti), nelle quali si é sviluppata una autoctona vita spirituale. In totale vengono presentati 24 'centri' con oltre 170 fra i più importanti insediamenti esicasti. La loro descrizione, suddivisa secondo le cinque classiche regioni che coprono i confini della Romania attuale (Dacia Pontica, Moldavia, Terra Romena o Ungro-Valacchia, Banat, Transilvania) forma la prima parte del volume. In aggiunta sono presentati anche i centri del Monte Athos e della Terra Santa che hanno visto fiorire comunità monastiche romene. La seconda parte, invece, é costituita da oltre 150 pagine di tavole analitiche molto utili per la consultazione: vi si trovano, fra l'altro, una tabella cronologica dei monasteri e skite romeni, un loro indice alfabetico, una tabella di località con denominazione di origine monastica ed anche una lista delle più importanti figure di esicasti romeni.

L'accento posto prevalentemente sull'origine e sui dati storici degli insediamenti esicasti relega di fatto in secondo piano le figure degli uomini spirituali che ne furono gli animatori. La scelta é giustificata dal fatto che in un'altra sua precedente opera (*Pateric Românesc*, Bucureşti 1980) l'Autore ha già delineato la biografia e l'insegnamento di ben oltre 300 personalità tra monaci, esicasti, igumeni e vescovi, vissuti fra il XIV e il XX secolo, rappresentativi della genuina spiritualità della Chiesa e del monachesimo romeni. Per di più, lo stesso Autore sta attualmente adoperandosi per dare alle stampe un terzo volume che, sullo stile delle 'Collationes' di Cassiano, raccoglie una cinquantina di colloqui spirituali con altrettanti monaci esicasti della nostra epoca. Le richerche di p. Bălan, che si inseriscono nel quadro di altri studi similari, seppur meno sistematici, moltiplicatisi in questi ultimi decenni nella storiografia religiosa romena, tendono ad evidenziare il ruolo svolto dal monachesimo nel forgiare l'identità spirituale della Chiesa e del popolo romeni. Nell'introduzione di *Vetre de sihăstrie românească* viene messo in risalto lo stretto rapporto che legava monaci ed eremiti con i fedeli dei villaggi circostanti e con i dignitari dei Principati romeni che li sostenevano con doni munifici. La disposizione quasi naturale dei Romeni per la vita spirituale, la solitudine e la pace (secondo l'ideale espresso dal termine greco 'hesychia' reso in romeno con 'sihăstria') favorì da parte dei monaci esicasti la creazione di un caratteristico stile di vita, in cui risultano perfettamente in equilibrio sforzi ascetici, preghiera, contemplazione, vita pratica quotidiana e stretto contatto col popolo cristiano.

In questo clima spirituale, che ancora oggi sarebbe conservato in varie skite, si può ravvisare la profonda opera di sintesi del monachesimo romeno

fra la tradizione occidentale e quella orientale, fra il temperamento latino e la spiritualità bizantina e slava. Di qui la preziosità della sua esperienza per un incontro fruttuoso fra le due tradizioni rimaste per troppo tempo separate ed il valore della sua testimonianza nel contesto del monachesimo attuale.

D. RACCANELLO

Louis MOOLAVEETIL, *Beauty of the House. The Spiritual Heritage of the Malankara Church.* Malankara Seminary Publication, Trivandrum 4, (Kerala, India), 1984, pp. 124.

We are glad to welcome the first publication of the newly started Major Seminary of the Syro-Malankara Church. The author, who teaches there and is a leading exponent of the same Church, expounds the spiritual patrimony that is common to a cluster of autonomous and autocephalous Churches in India, including the Syrian Orthodox Church.

Explaining the title, L. M. says: "The title, *Beauty of the House*, is taken from the liturgical text of the Malankara Church, where the word *House* refers directly to the Church" (p. 7). The book is an introduction to "the ascetical and mystical traditions of the Malankara Church". This spirituality is marked by a filial approach to God; it is centred on the liturgy and flows from it; it is stamped by the monastic tradition; and the veneration of Mary is a salient feature of the liturgy and of the Christian life. The sixth and final chapter, entitled "Spirituality and Culture", contains a presentation of religion in the usual language of apologetics, and as such seems to be rather loosely knit together with the rest of the work. The book is apt to be instructive to a vast reading public.

G. NEDUNGATT S.J.

Byzantina

Pasquale CORSI, *La spedizione italiana di Costante II.* (= Il mondo medievale. Sezione di storia bizantina e slava, diretta da Antonio Carile, 5) Pàtron Editore, Bologna 1983, pp. 284 + 8 ill. f.t.

La struttura del Libro si articola in sette capitoli, strettamente connessi tra loro. Nei primi due l'attenzione si concentra sulle fonti bizantine, orientali e occidentali, della spedizione di Costante II in Italia. L'analisi si attarda soprattutto sulle fonti principali (Teofane, Paolo Diacono ed il *Liber pontificalis*), ma non trascura neppure le minori, da cui talvolta derivano inattesi spiragli per la comprensione del processo formativo della tradizione interpretativa, molto più complessa di quanto non appaia a prima vista.

Inquadrati così i problemi nel contesto storico ad essi congruo, si passa ad una ricostruzione attenta degli eventi, si seguono le varie tappe della spedizione di Costante II, dalla partenza per la Grecia allo sbarco a Taranto, agli spostamenti attraverso la Puglia, fino a Benevento. La guerra di contenimento contro il ducato beneventano si conclude, nonostante le contrarie interpretazioni di Paolo Diacono, in un successo non effimero (almeno sinchè visse l'imperatore), completandosi con un efficace lavoro di riorganizzazione amministrativa delle province bizantine dell'Italia meridionale ed insulare. Una tappa importante della spedizione è quella di Roma, ove Costante II ed il pontefice Vitaliano (la cui figura storica dev'essere opportunamente rivalutata) giungono ad un compromesso, fondato su valutazioni politico-religiose e militari ispirate da un concorde e realistico giudizio sulla minaccia dell'espansione musulmana nel Mediterraneo. Concluso positivamente il soggiorno romano, nel luglio del 663, l'imperatore si trasferisce in Sicilia, a Siracusa, e dà inizio alla fase essenziale del suo piano strategico. Sotto questa luce sono riconsiderati gli episodi, frammentari e contraddittori, riportati dalle fonti, mediante una paziente ricomposizione di ogni singolo indizio (come l'autocefalia concessa a Ravenna e le operazioni belliche condotte in Africa Settentrionale). L'uccisione di Costante II, nell'estate del 668, segna non solo l'epilogo sanguinoso di un regno, ma anche una svolta decisiva nei futuri rapporti tra l'Oriente e l'Occidente cristiani.

L'Autore ha dunque impostato la sua analisi sulla reinterpretazione della spedizione italiana di Costante II, finora in genere considerata solo un anacronismo ed un tentativo predestinato al fallimento. Ha affrontato la ricostruzione degli eventi, ma — soprattutto — la loro valutazione storica, in base ad un registro molteplice di possibili soluzioni. Da questo punto di vista, a parte altre questioni di non secondaria importanza (come il monotelismo, Ravenna, il ruolo svolto dagli Ebrei, i rapporti con il regno franco e con i regni anglosassoni), risultano particolarmente evidenziati alcuni temi di precipuo rilievo. Mi riferisco — tra l'altro — al papato (rappresentato dal pontefice Vitaliano), ai Longobardi del ducato di Benevento, alla storia economica e sociale dell'Italia meridionale (e soprattutto della Sicilia) nel corso di quegli anni cruciali. Ogni aspetto di tale problematica appare opportunamente focalizzato e collegato al discorso principale, in modo che il lettore viene condotto con abilità e sicurezza a farsi un'idea unitaria, districandosi dalla congerie dei fatti. Anzi, proprio qui si raccoglie il frutto di un'analisi e di una ricomposizione, condotte sempre con chiarezza d'intenti e cautela critica. Ad ogni modo, il lettore ha la possibilità di seguire consapevolmente il filo logico del discorso e giudicare il valore delle testimonianze addotte. E' anche possibile dissentire dal Corsi, grazie al suo stesso modo di esporre la materia; ma, a mio parere, non è meno possibile restarne consenzienti ad accettarne tesi ed ipotesi. Tanto più che l'Autore non nasconde i rischi di alcune ipotesi e le inevitabili incertezze su qualche singolo aspetto. Tuttavia mi sembra pienamente condivisibile il risultato essenziale della sua analisi, tanto prudente quanto aperta a sviluppi ulteriori. Un frutto innegabile di tale analisi è, a dir poco, il recupero storiografico di un periodo (e non solo di un personaggio) di eccezionale importanza per le vicende di Bisanzio e dell'intero mondo mediterraneo nel secolo VII.

Maturato nel corso di lunghe ricerche e di una faticosa riflessione storiografica, questo volume mi sembra destinato a segnare una svolta nella storiografia bizantina post-giustinianea, per l'originalità dell'impostazione e per la novità delle prospettive. Oltre a ciò, l'abbondanza e il rigore formale delle note che integrano il testo, l'enorme bibliografia sistematica e critica (pp. 211-265), l'accurato indice dei nomi (pp. 268-284) e una costante chiarezza di stile, molto sfumato e sobrio, rendono il libro non solo di facile lettura e consultazione, ma anche suggestivo e stimolante.

C. CIAMPOLI

Dumbarton Oaks Papers, 34 e 35, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D.C., 1980-81, pp. 274.

In questo volume il lettore troverà diversi articoli riguardanti la liturgia e i suoi legami con l'arte. Così Hans BELTING, *An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium*, (pp. 1-16 + 22 tav.) rileva come determinate opere d'arte non riflettono direttamente il contenuto di un testo biblico, ma esprimono piuttosto il significato e quindi il messagio, di un azione liturgica. Tali sono p. es. l'*Amnos* o *Epitaphios* che si riconnette all'azione liturgica della Eucaristia, e dell'*Akra Tapeinosis* che insieme all'*Hodighitria* con simboli della crocifissione, devono la loro origine alle celebrazioni della Passione che si tenevano nei monasteri caratterizzate da un forte realismo psicologico.

L'articolo, davvero penetrante, solleva interrogativi che riguardano l'origine stessa dell'arte religiosa — «Why were images invented at all and why do they look as they look?» —. La celebrazione liturgica spiega molte cose, ma prima di essa, crediamo, vi è l'esperienza religiosa personale dell'artista il quale, per esprimersi, adotta spontaneamente la rappresentazione artistica pittorica così come il poeta si serve del verso. La communità a sua volta ricorre all'icone, come alla poesia, per proclamare il proprio messaggio. La *Akra Tapeinosis* poi, come lo suggeriscono il nome e l'epigrafe, vuol proprio tradurre in immagine il testo di Phil. II,5-9 (μορφὴν δούλου – ἐταπείνωσεν) ravvicinato per contrasto a I Cor. II,8 (κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν).

Anthony CUTLER, *Liturgical Strata in the Marginal Psalters*, (pp. 17-30+31 tav.), ricerca l'esauriente interpretazione iconologica delle illustrazioni reperibili nei salterii miniati di epoca diversa. Per essa è indispensabile tener presente l'evoluzione dei riti liturgici. Infatti, col mutare delle circostanze storiche, o del momento nel quale la celebrazione liturgica si serve di un determinato versetto dei salmi, cambia anche il motivo che ha ispirato l'artista e quindi anche il significato da attribuire all'illustrazione. Così uno stesso versetto viene illustrato con scene diverse o lo stesso motivo si ritrova a commento di versetti diversi.

José GROSDIDIER de MATONS, *Liturgie et Hymmnographie* (pp. 31-43), sottolinea le caratteristiche del *Kontakion*, poema cantato durante le sinassi frequentate da pubblico numeroso cui si vogliono impartire insegnamenti, mentre il canone è elemento essenziale del mattutino monastico, espressione di

spiritualità principalmente monastica. Solo nel secolo VIII, allorchè la vigilia aveva ormai perduto le sue caratteristiche, il *Kontakion* che aveva già raggiunto nel sec. VI la sua forma perfetta, viene incorporato nel mattutino.

Trattando della Divina Liturgia nel periodo inconoclasta, Robert TAFT, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, (pp. 45-75), vede nella *Historia Ecclesiastica* del Patriarca Germano († ca 730) una nuova sintesi della devozione liturgica popolare. Egli colloca l'opera di Germano nel suo contesto storico-culturale e presenta una nuova e diversa valutazione dei commentarii medievali alla Sacra Liturgia. Questi, a suo avviso, non sono frutto dei simbolismi o di allegorie arbitrarie. In realtà, il Patriarca Germano applica alla Liturgia il metodo usato dai Padri nell'esegesi. Come la Sacra Scrittura è la Parola di Dio in termini umani, così la Liturgia è l'Azione salvifica di Dio in atto nei sacri riti; la Mistagogia è quindi, nei confronti della azione liturgica, quello che l'esegesi è per la Sacra Scrittura. Essendo analoghi i procedimenti, si ritrova anche qui la diversità di scuole: quella Alessandrina e quella Antiochena. Senza abbandonare il patrimonio alessandrino di Massimo il confessore, il Patriarca Germano ha saputo introdurre nella mistagogia bizantina il realismo antiocheno. Con ciò, egli rispondeva alle esigenze del suo tempo, ostile alla spiritualizzazione del simbolismo, e preparava insieme le basi per una futura sintesi teologica bizantina.

Doula MOURIKI, *Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries* (pp. 77-124+96 tav.) si propone di tratteggiare in una vasta panoramica le tendenze stilistiche della pittura monumentale in Grecia nei sec. XI e XII. Data la mancanza di riferimenti cronologici certi, le caratteristice stilistiche sono di grande importanza per la datazione delle varie opere di questo periodo. Le circostanze storiche d'altra parte — sconfitta degli arabi a Creta, vittoria decisiva di Basilio II sui Bulgari, perdita dell'Italia meridionale e dell'Asia Minore — hanno fatto convergere l'attenzione sulla Grecia.

Michael D. TAYLOR, *A Historiated Tree of Jesse* (pp. 125-176+29 tav.) ricostruisce dapprima l'archetipo oggi perduto dal quale sono derivate le 18 riproduzioni tuttora esistenti dell'albero di Jesse. All'unico esemplare che si trova in Occidente, sulla facciata del Duomo di Orvieto, fanno riscontro ben 17 altri esemplari sparsi in chiese dei Balcani. Pur essendo tutti derivazione di uno stesso archetipo, essi presentano tra loro molteplici e, a volte, paradossali diversità. Attraverso un accurato esame iconografico l'Autore stabilisce la derivazione dei varii esemplari e discute infine le cause del successo nei Balcani di un tema iconografico rimasto senza seguito in Occidente.

Angeliki E. LAIOU-THOMADAKIS, *The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System; Thirteenth-Fifteenth Centuries*, (pp. 177-222) tratta della posizione di Bizanzio nell'economia di mercato che si è formata nel Mediterraneo Orientale, dopo la caduta di Costantinopoli. Essa prende in esame i mercati, le merci trattate, i nomi delle grandi famiglie di mercanti, l'azione degli Stati italiani etc. Cessate o fortemente ridotte le possibilità del protezionismo di Stato, i bizantini continuarono a prendere parte attiva all'economia internazionale, molti di loro poterono anche trarne grandi ricchezze; ma non furono più in grado di controllare quell'economia come in passato.

Segnaliamo infine alcune note: Irfan SHAHID, *Heraclius πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς*, (pp. 226-237) tratta dell'interpretazione di quel passo dell'*Heraclias* nel quale Giorgio di Pisidia mette in relazione la stirpe degli Heraclidi con quella degli Scipioni.

Nicolas OIKONOMIDIS, *St. George of Mangana, Maria Sclairena, and the "Malyj Sion" of Novgorod*, (pp. 240-246+3 tav.) suggerisce che il personaggio, cui si riferisce l'iscrizione sul *Malyj Sion*, sia Costantino Leichoudis.

James BRECKENBRIDGE, *Christ on the Lyre-backet Throne* (pp. 247-260+30 tav.) tratta dell'interpretazione del mosaico raffigurante Cristo nella lunetta del nartece di S. Sophia.

Henry MAGUIRE, *The Iconography of Symeon with the Christ Child in Byzantine Art*, (pp. 261-264+14 tav.) segue lo sviluppo delle raffigurazioni della Presentazione, in relazione alle omelie e agli inni che vi si riferiscono.

P. STEPHANOU S.J.

Alfred FRIENDLY, *The Dreadful Day: the Battle of Manzikert, 1071*. Hutchinson, London — Melbourne... — Johannesburg 1980, pp. 256 + 8 cartine.

Di «giorni terribili» l'impero bizantino ne conobbe vari nella sua storia più che millenaria. Ma nel 1071 se ne verificarono due che ne segnarono fatalmente il destino: la caduta di Bari, ultima piazzaforte bizantina in Italia, nelle mani aggressive di Roberto il Guiscardo, e la battaglia di Manzikert, non lontano del lago armeno di Van, nella quale il sultano turco selgiuchida, Alp Arslān, inflisse una disfatta tremenda all'impero bizantino e catturò lo stesso basileus Romano IV Diogene.

I due disastri militari avvennero in uno dei momenti più critici dell'impero bizantino, che ormai da lunghi decenni era lacerato e indebolito da discordie interne tra burocrati e militari, da congiure di palazzo, da cinici egoismi personali, da inquietudini sociali e da una decadenza economica che poi, grazie ai privilegi commerciali concessi a Pisani, Amalfitani, Veneziani e Genovesi, si sarebbe aggravata sempre più e in modo irreversibile.

Ma proprio negli anni (1050 ca — 1070) che in Italia si profilava la minaccia normanna e sulla frontiera orientale la minaccia turca, le province balcaniche venivano devastate crudelmente dalle irruzioni degli Ungari e degli Uzi, incalzati dai Comani.

La disfatta bizantina di Manzikert (19 agosto 1071), pur essendo stata preceduta da due campagne vittoriose guidate da Romano IV Diogene nel 1068 e 1069, ebbe effetti politici disastrosi, non solo perché essa fu provocata, fra l'altro, dal tradimento di Andronico Ducas, uno dei figli del cesare Giovanni, ma anche perché il massacro bestiale del basileus Romano dopo il suo ritorno dalla prigionia rese nullo il trattato di pace che egli aveva nel frattempo concluso con Alp Arslān; così ai Turchi fu offerto il pretesto per una politica di conquiste e di aggressioni, che sfociarono nella perdita rapida di quasi una buona metà della penisola anatolica, dove fu istituito il sultana-

to di Rum. Dai territori di questo sultanato sarebbe partita la valanga ottomana che in pochi decenni, nel sec. XIV, avrebbe travolto il resto dei territori bizantini in Anatolia e poi sarebbe balzata nelle province europee sommergendo, nel 1453, la stessa Costantinopoli.

In questo volume l'autore, giornalista appassionato di storia, presenta una ricostruzione della battaglia di Manzikert, inserendola abilmente nel suo contesto politico, diplomatico, militare, economico, religioso. Attraverso una ricostruzione così concepita il lettore è sollecitato a godersi un quadro storico complessivo del tardo secolo XI, tracciato con vivacità stilistica, ma sempre sulla base di fonti greche, latine, armene e turche. Per l'uso di queste ultime fonti il Friendly ha fatto ricorso non solo a testi già editi in versione francese, inglese o tedesca, ma anche a testi inediti (fra cui qualche tesi di laurea), tradotti dal turco espressamente per lui.

Sulla battaglia di Manzikert esistevano finora pagine sparse nelle opere generali di storia bizantina, turca ed armena; esistevano anche monografie, più o meno erudite e più o meno complessive (scorrendo la bibliografia delle pp. 241-246 si incontrano titoli prestigiosi, come quelli di Claude Cahen, Marius Canard, Abbas Hamadani, Emile Janssens, Margaret Mathieu, ecc.); ma non esisteva, che noi sappiamo, una monografia esauriente e d'alta divulgazione storica come questa.

Va da sé che la lettura del libro è agile e piacevole. L'apparato delle note, relegato in fondo al testo, è ridotto all'essenziale: nei singoli capitoli il numero delle note va da un minimo di 11 a un massimo di 50. Ma la bibliografia e l'indice dei nomi e delle cose notevoli offrono abbastanza per ulteriori letture o ricerche.

C. CAPIZZI S.J.

Kurt WEITZMANN, *Classical Heritage in Byzantine and Near Eastern Art.* (= Collected Studies Series: CS 140) Variorum Reprints, London 1981, pp. 326 + 194 tavole e illustrazioni.

L'A., instancabile specialista dell'arte bizantina, già trent'anni fa aveva prodotto una monografia sui rapporti tra mitologia greca e arte bizantina (*Greek Mythology in Byzantine Art*, Princeton 1951). Un'altra ne aveva scritto vent'anni fa sul rinascimento macedone (*Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance*, Köln 1962).

Qui sono raccolti dieci saggi suoi, già apparsi in diverse pubblicazioni, i quali convergono tutti nel rilevare la continuità di motivi iconografici ellenistici nell'arte bizantina (anche nella sua fioritura macedone) e nell'arte del Vicino Oriente.

I saggi in questione sono raccolti in tre gruppi. Il primo gruppo ne comprende cinque, che studiano reminiscenze plastiche dai poemi omerici o dalle tragedie euripidee, in mosaici antiocheni (I e III), nella famosa Iliade Ambrosiana (II), in tessuti copti (IV) o in argenti sbalzati della Bactriana ellenizzata (V).

Il secondo gruppo studia la mitologia classica in rappresentazioni artistiche bizantine. Comprende due studi, uno di carattere panoramico e sintetico (VI) l'altro soffermantesi in particolare sulle miniature di due codici del Monte Athos e di Gerusalemme, che illustrano, con scene di oracoli pagani, un'omelia sulla Natività, attribuita a Giovanni Damasceno (VII).

La terza parte del volume raccoglie tre studi sul rinascimento macedone. Il primo, scritto nel 1933, espone già con chiarezza i vari problemi per la comprensione di quel periodo, caratterizzato dalla presenza dell'ellenismo (VIII). Il secondo si occupa delle sculture d'avorio di quel contesto, spesso ispirate a modelli ellenistici (IX). L'ultimo si domanda se il rinascimento macedone è novità, nel suo ritorno al classico, o se mantiene con il classico una continuità senza soluzione (X).

Costituisce senz'altro un progresso il trovare raccolti in un solo volume questi dieci studi, con la loro ricca illustrazione fotografica, con l'aggiunta di preziose note integrative e con un utile indice analitico generale.

P. STEPHANOU S.J.

Coptica et Aethiopica

A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville. Vol. V: Prospect Numbers 1501-2000. Catalogue by Getatchew HAILE, Checklist by William F. MACOMBER, Hill monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota, 1981, pp. 624.

Questo volume, il quinto della serie ormai nota attraverso la sigla EMML (Ethiopian Manuscript Microfilm Library) è, come gli altri che lo hanno preceduto, un indispensabile strumento di lavoro.

Sono qui descritti cinquecento microfilms riproducenti altrettanti manoscritti etiopici, filmati per conto della Biblioteca Nazionale di Addis Abeba e della Hill Monastic Library di Collegeville, Minnesota, specializzata nella preservazione appunto dei manoscritti.

I manoscritti filmati appartengono a librai, chiese, monasteri biblioteche private d'Etiopia, all'Istituto di Studi Etiopici e al Patriarcato Etiopico. Trattano di Bibbia, agiografia, liturgia, spiritualità, teologia, storia, diritto canonico, geografia, filologia, polemica, catechesi, divinazione, profezia e religiosità popolare.

Il più antico dei datati è redatto nel 1280 e quello più recente è del 1974. Tra i non datati il più antico risale al secolo XIV; i più recenti alla metà del nostro secolo. Si tratta dunque di manoscritti di età, argomento e valore diversi.

Tra i più importanti della raccolta c'è il *Gadla* di Abbā Giyorgis Saglāwi, grande scrittore ecclesiastico etiopico. Sono pure di notevole valore il manoscritto contenente una delle più antiche versioni del Gadla, *Takla Hāymānot*, altri quattro manoscritti contenenti omeliari e due codici appartenenti al *corpus* di Ase Zar'a. Sono pure importanti alcuni manoscritti che riguardano la

storia moderna d'Etiopia e quelli contenenti scritti di Alaqā Kidāna Wald Keflē, che aderiva alla scuola teologica adozionista, Ṣaggā.

Cinquantotto dei testi descritti, cioè più del 10% del totale elencato nel volume, appartiene al monastero Dabra Ḥayq Esṭifānos, situato in Ambāssal, Wallo.

La descrizione, curata dall'etiopico Getatchew Haile, è fatta con accuratezza. Oltre il luogo dove il manoscritto è stato filmato, essa dà i vari contenuti dei manoscritti con l'*incipit* di ogni singola parte, in traslitterazione.

Anche i numerosi indici analitici, curati da William F. Macomber, sono redatti con cura: dei manoscritti datati e dei non datati, dei proprietari, dei contenuti e indice generale.

Ci permettiamo due osservazioni. A p. 431 si afferma che i ff. 102a-113b del ms. 1939 contengono la quinta omelia di Giovanni Climaco, su coloro che fanno penitenza. Deve trattarsi invece della traduzione etiopica del quinto gradino della *Scala*, famosa opera ascetica di Climaco. Quel gradino è intitolato appunto: «Della sollerte e sincera penitenza, ove si narra vita e azioni di santi e penitenti, nonché del carcere». (PG 88, cc. 764-781).

A p. 461 non si tenta neppure l'identificazione di Ayokindeyos di Roma, il cui nome appare nella *Fede dei Padri*. Ma riferendosi alla redazione araba, dalla quale gli Etiopici hanno tradotto, si poteva risalire a Innocenzo di Roma (cfr G. GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, OCP 3 (1937) 373).

V. POGGI S.J.

Getatchew HAILE, *The different Collections of Nägs Hymns in Ethiopic Literature and their Contributions.* (= Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie unter Mitarbeit von Ruth Albrecht und Friedrich Heyer. Herausgegeben von Fairy v. Lilienfeld, Bd 19) Erlangen 1983, pp. 104.

L'A., etiopico, già decano dell'università di Addis Abeba e attualmente impegnato nella catalogazione della Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML), studia qui un genere letterario della letteratura liturgico-agiografica etiopica, il *nägś*, cosiddetto da termine etiopico del primo versetto del salmo 93. Egli scopre così che il *nägś* non è un identico e unico schema comprendente le varie collezioni di inni in onore di santi e di feste del Signore del calendario liturgico etiopico. I *nägś*, se studiati da vicino, si rivelano di almeno tre tipi diversi.

Un tipo, o Nägś di Giyorgis (NG) è attribuito ad Abba Giyorgis di Gasaeçça (m. 1426). Esso è documentato nel manoscritto EMML 204, dove figurano sei inni in onore dello stesso Abba Giyorgis. Questo personaggio, importante nella storia della teologia etiopica, compose un ufficio delle ore ed è probabile autore di anafore. Nella collezione *nägś* che va sotto il suo nome vi sono numerosi inni in onore dei santi Pietro e Paolo (almeno uno per ogni mese del calendario etiopico). Mancano invece le commemorazioni dei patriarchi Dioscoro e Timoteo di Alessandria.

Un secondo tipo di *nägś*, documentato in EMML 3128, è costituito dal *nägś* dell'imperatore Zar'a Ya'aeqob (m. 1468) (NZ). È caratterizzato dalla teologia trinitaria di Severo di Antiochia e di Cirillo di Alessandria, tipica appunto dell'imperatore Zar'a Ya'aeqob. La data della collezione, certo anteriore al 1468, anno della morte di tale imperatore, potrebbe essere ulteriormente precisata. Infatti uno degli inni allude a un tempio votivo a san Ciriaco, per la cessazione di una pestilenza che aveva funestato il regno di Zar'a. Ora, tale tempio fu ultimato nel 1461.

Un terzo tipo di *nägś* è detto Nägś di Arke (NA) cioè di Arkä Sallus, vissuto probabilmente nel secolo XVI. La più antica documentazione se ne troverebbe in *D'Abbadie 133*.

È praticamente lo stesso tipo di Nägś che viene detto anche Mäzmurä Faeśśuḥan (MF) ed è documentato in *Conti Rossini Ms 41* nonché in *Br. MS Or. 13309*, ma attraverso uno sviluppo le cui fasi l'A. ricostruisce. In MF c'è un piccolo gruppo di inni «non-sälam» cioè senza la parola con cui iniziano gli altri inni.

Il saggio di G. Haile, arricchito di note, di bibliografia e di indice analitico, à un originale contributo scientifico. L'A. ne delimita onestamente i confini quando lascia da parte un quarto tipo di *nägś* segnalato da un manoscritto (1-2) o quando omette a ragion veduta qualche verifica, come sul tema agiografico del trasporto in Etiopia delle reliquie di S. Anna (42a).

V. POGGI S.J.

Kirsten PEDERSEN, *The History of the Ethiopian Community in the Holy Land from the Time of Emperor Tewodros II till 1974.* Edited by Geries SA'ED KHOURY. (= Studia Oecumenica Hierosolimitana, II) The Ecumenical Institute for Theological Research, Tantur-Jerusalem 1983, pp. 178 + Table and Map.

La comunità etiopica di Gerusalemme è stata studiata più volte. L'A. lo ricorda, nell'introduzione bibliografica, nella quale cita libri e articoli, dai due volumi di E. CERULLI, *Etiopi in Palestina*, Roma 1943-1947, all'articolo di O. MEINHARDUS, *The Ethiopians in Jerusalem*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1965) 112-147, 217-232.

La stessa introduzione riassume la storia della comunità etiopica di Gerusalemme, dal secolo IV alla metà del secolo scorso. Incomincia quindi il vero e proprio lavoro originale dell'A. Dapprima, all'inizio del periodo studiato, la comunità etiopica attraversa un periodo di debolezza, tanto da ricorrere alla protezione del rappresentante inglese. Tuttavia, se il console inglese e il vescovo protestante-anglicano Samuel Gobat, hanno atteggiamenti comprensivi, gli Etiopici percepiscono l'insufficienza della protezione di una potenza straniera e la necessità di rafforzarsi dall'interno. In questo senso è importante il consolidarsi della monarchia in Etiopia e l'avvento al trono di Yohannes IV. A capo della comunità etiopica di Gerusalemme c'è la ricca personalità di Abba Wäldä Sämaet Wäldä Yohannes. All'epoca si costruisce fuori delle mura la chiesa di Kidanä Meherät e il monastero Däbrä Gännät,

mentre il Mämher, o superiore della comunità, va ad abitare presso l'ottava stazione della Via dolorosa. Continuano le contese iniziate nel 1840 tra comunità copta e comunità etiopica, circa i titoli giuridici per il possesso del monastero di Deir es-Sultan. La contesa ha in tribunale esito favorevole per gli Etiopici.

Enno Littmann visita il monastero etiopico, entusiasta anch'egli come Ignazio Guidi, del maestro di Wäldä Samaet, il Dabtärä Keflä Giyorgis. Anche la Russia entra in scena. Le personalità di P. Uspensky e de A. Kapustin influenzano il contesto gerosolimitano, mentre gli altri russi, Maškov, de Nolde, Eliseev, Leontiev e Chédevre si spingono fino ad Addis Abeba.

Sotto l'imperatrice Zäwditu continua lo sviluppo della comunità etiopica. Nel 1930 nasce il consulato etiopico di Gerusalemme. Dopo la guerra italo-etiopica (1935-1936) si ripetono infruttuosi i ricorsi dell'imperatore alla Lega delle Nazioni. Gli Italiani rivendicano i possedimenti etiopici di Gerusalemme, già intestati alla casa imperiale abissina. Il processo presso il tribunale di Gerusalemme sarà finalmente vinto dagli Etiopici il giorno di natale 1941 quando, ormai da alcuni mesi, l'imperatore Haylä Selassie à rientrato ad Addis Abeba.

Con Abuna Fileppos inizia, nel 1951, il periodo in cui un vescovo è a capo della comunità etiopica. Siamo sulla via della emancipazione gerarchica della Chiesa Etiopica dalla Chiesa Copta egiziana e tale emancipazione rinfocola le contese per il possesso di Deir es-Sultan.

Abuna Fileppos, colto ed efficiente, è richiamato ad Addis Abeba, a causa della sua apertura dottrinale, considerata eccessiva dai conservatori. A sostituirlo è inviato a Gerusalemme Abuna Yosef. L'animosità tra Copti ed Etiopici si riaccende dopo la guerra dei sei giorni del 1967.

Abuna Mattewos è il vescovo capo della comunità al tempo della rivoluzione etiopica.

Al seguito della panoramica storica, l'A. dedica un capitolo ricco di spunti liturgici ed ascetici alla vita monastica dei religiosi etiopici della comunità di Gerusalemme.

Quindi l'A. dà una chiara sintesi conclusiva, in cui sottolinea l'importanza della comunità etiopica di Gerusalemme per la rinascita e lo sviluppo del monachesimo etiopico, grazie anche ai contatti con altri Cristiani.

Il libro ha una bibliografia e un utile indice analitico.

L'opera, accolta nella collana ecumenica di Tantur, a cura di Geries Saed Khoury, si raccomanda per la serietà della documentazione e per l'apporto storico positivo ed equilibrato.

Ci auguriamo che l'A. continui a darci contributi altrettanto validi sulla storia della Chiesa Etiopica.

V. POGGI S.J.

Le Traité de la Résurrection (NH I, 4). Texte établi et présenté par Jacques E. MENARD. (= Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes», 12) Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada 1983, pp. 98.

È l'edizione, la traduzione e il commento in francese di uno dei testi copti di Nag Hammadi, a cura di uno specialista.

Il volume si apre con una diffusa introduzione (pp. 1-39), nella quale si descrive il manoscritto, il contenuto, la lingua, la scrittura. Il *Trattato sulla risurrezione* del codice I° di Nag Hammadi, è da situarsi nel clima incerto della polemica del secolo secondo. Non è attribuibile, come qualcuno ha preteso, allo stesso Valentino. Questo trattato parla infatti di carne superiore del risorto, pur aderendo alla concezione di un risorgere spirituale. E afferma la vittoria che il Cristo preesistente ha riportato sulla morte, senza alludere a una vittoria sul demiurgo il quale, del resto, non è mai menzionato nello scritto.

Tuttavia, anche escludendo l'identificazione dell'autore del *Trattato* con lo gnostico Valentino, non se ne può negare il contesto valentiniano, non fosse altro che per le esplicite allusioni al *pleroma* e alle emanazioni. Ma è un contesto nel quale la gnosi — come scrive il curatore — cede il passo alla fede, riconoscendo la realtà della risurrezione del Cristo e dimenticando il docetismo valentiniano. Qui la divisione tripartita di quella gnosi è rimodellata sotto l'influsso paolino del corpo risuscitato e dell'uomo interiore.

L'autore del *Trattato* vi concilia, senza troppa coerenza, idee gnostiche e familiarità con il Nuovo Testamento, conservando immune da gnosticismo la sua esegesi neotestamentaria. Questa redazione copta è del terzo secolo, ma l'originale greco è anteriore, risalendo forse alla prima metà del secolo secondo, dato che le citazioni neotestamentarie suppongono un canone già consacrato delle Scritture. Il *Trattato* rientra nel genere letterario della lettera di un maestro gnostico a un discepolo ed è strutturato secondo lo schema di successive risposte del maestro a varie domande del discepolo.

La lingua è la varietà copta subakhmimica e la scrittura è unciale, fortemente inclinata a destra, il che è raro in copto.

Chi già conoscesse l'*editio princeps* a cura di M. Malinine et Alii (Zürich-Stuttgart 1963) apprezzerà tanto più questo volume della Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. In esso, oltre al testo copto con versione francese a fronte e il corredo di indici analitici, si trova una preziosa e dattagliata esegesi. Essa tiene conto insieme dei paralleli scritturistici e patristici, ortodossi ed eterodossi e di ogni più recente apporto utile alla comprensione di un testo singolare che esemplifica una volta di più la ricchezza pluralistica del primitivo Cristianesimo.

V. POGGI S.J.

Liturgica

Georges DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen.* (= Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 16) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983, pp. XXVI+220.

This study traces the development and use of pastophoria as liturgical chambers, i.e. more from the standpoint of liturgical than architectural his-

tory, though the latter aspect is by no means ignored. This point of departure is what determines the limitation of its scope to Syria and Constantinople: other areas where pastophoria appear do not provide enough literary/liturgical source material for a study of this sort.

Of course D. recognizes that liturgy can develop independent of its *locus liturgicus*, and, conversely, that church architecture is not determined exclusively by liturgy. Nevertheless the link between "Liturgie und Kirchenbau" is beyond challenge, and fully justifies D's point of departure and method.

After a careful analysis of the types of church building found in the various regions of ancient Syria — Antiochia, Apamene, Euphratensis, the Hauran, Palestine — D. demonstrates from archeological evidence (cabinet and shelf emplacements, secure doors, barred windows) that in most Syrian churches one of the pastophoria was a sacristy. In North Syria it was usually the north pastophorion, in Apamene the south one, in the Hauran and Palestine either the north or south. In North Syria the south chamber was in most instances a martyrion or memoral chapel. Furthermore, in a few churches one of these side-chambers served also as a baptistry, and the presence of tables in the south-chamber martyrion in the South, but not in Antiochia, shows local differences in the cult of martyrs, though just what these differences were remains an open question.

In short, what we see is functional variety with no rigid rule imposed. So although "diakonikon" is the most commonly encountered denomination for these side-chambers, it cannot simply be taken to mean "sacristy" exclusively. Furthermore, it seems that not liturgical function but other factors were behind the origins of the triple-chamber sanctuary system.

In Chapter 3, D. carefully analyses the liturgical documents from the Syrian area and makes a strong case for the hypothesis that in churches with pastophoria the sacristy-pastophorion served also as the chamber where the eucharistic gifts were received, kept, and readied for the liturgy. The gifts were brought out to the altar from this chamber before the anaphora, and returned to it after communion. But on pp. 49ff in chapter 3 on the liturgy in Syria I was disconcerted to see the section "Zur Entwicklung der Liturgie" jump suddenly to purely Byzantine sources. What this material has to do with Syria escapes me, and surely it would go better in Part II. In this same Constantinopolitan context I do not understand D's affirmation (p. 54) that the *orate fratres* dialogue and the litany before the Proscomide Prayer were a Syrian tradition probably never imitated in Constantinople. In fact — as D. surely knows — both units are in the liturgy of Constantinople at least by the 10th century. At any rate, much of this liturgical material, except for the specific question of the gifts, is irrelevant to the main argument of the book. What is said about the Syrian bema lacks any reference to G. Tchalenko-E. Baccache, *Églises de village de la Syrie du Nord* (2 vols. Paris 1979, 1980), and this section will need to be nuanced in the light of Madame Pauline Donceel-Voûte's forthcoming study on the mosaic pavements of the churches of Syria and Palestine, a study that advances our knowledge of this topic and proposes new solutions to the East-West Syrian relationship. But D. has proven beyond cavil that it is no longer possible to refer to Syrian pastophoria as "prothesis" and "diakonikon" *tout court*.

Part II on Constantinople opens with a discussion of the present prothesis rite (ch. 5), and chapter 6 on its history in Constantinople is the most thorough study of this material available since the now outdated pioneer work of Mandalà. But I am not sure why D. does not list the rite preparation of the bread among the older elements of the prothesis when we find it adumbrated in Germanus — as D. himself affirms elsewhere (pp. 91, 94). Again, the Letter to Paul of Gallipoli (not necessarily by Cosmas I, however) does represent Constantinopolitan usage, *pace* Hanssens. And one cannot argue (p. 110) from the fraction rite in Codex *British Library Add. 34060* that there were no prothesis particles, because the fraction has always concerned only the "Lamb.".

As for the churches, if pastophoria characterize early Syrian churches it is precisely their absence that characterizes those of Cappadocia and Constantinople before Iconoclasm. But thereafter, churches with side-chambers appear throughout the provinces and in the capital, and later Symeon of Thessalonika states explicitly that the prothesis chamber beside the sanctuary replaces the skeuophylakion that in "great" churches used to be further away (PG 155, 348). Here, too, D. shows convincingly that one cannot simply identify the north pastophorion as prothesis, the south as diakonikon. In Symeon they were just the opposite (PG 155, 309), and other sources are brought forward to prove the same point. So the most one can say is that pastophoria in Constantinople had various uses — prothesis chamber, sacristy, parakklesia — and the term "diakonikon" described not a specific *function* but simply an auxiliary *chamber* with one or several purposes, depending on the needs. One of these was to serve as prothesis, but some sources place this in the south chamber, contrary to all we have been led to expect.

So we see here a situation similar to that in Syria: two chambers were available for whatever the needs were. The form was fixed, the function varied. Only in the post-Byzantine period, in later Athonite monastic diataxeis, do function, location, and nomenclature settle into the now familiar north prothesis, south diakonikon pattern.

This fine, painstaking study is based not on newly discovered sources but on the interpretation of what is already known. D's admirably careful analysis of all the sources, archeological and liturgical, leads to fresh conclusions significant for the history of the liturgy in Syria and Constantinople. I think some of the liturgical material included is superfluous, but this book is not to be ignored by those interested in pastophoria and their liturgical function. D's work is thoroughly researched, carefully reasoned, and his conclusions, though modest, seem to me secure.

R. TAFT S.J.

Nathalie LEBRECQUE-PERVOUCHINE, *L'iconostase: une évolution historique en Russie.* Les Éditions Bellarmin, Montréal 1982, pp. 294.

Parts of this book will serve as a welcome complement to studies on the origins of the iconostasis before it arrived in Rus', and to those on Russian icons that treat them apart from their liturgical and ecclesial context. Chap-

ters 2-6, the core of the book, discuss the origins of the high, many-tiered, typically Russian style icon-screen, its characteristics, and the great 14-15th century masters of its iconography: Feofan the Greek, Andrej Rublëv, Dionissij; of the representative iconostases of the classical epoch; and of post-classical developments. The author argues against those who see a Novgorod origin for this style, insisting instead on the importance of Moscow and the paradigmatic role of Feofan's work in the Cathedral of the Annunciation there.

It is with this Russian material and its almost exclusively Russian-language sources that the author is at her best. She provides precious information from Russian sources, and rich descriptions of the historical milieu and influences behind the great Russian masters, as well as of their work itself. For that alone the work deserves to be read. Valuable too is chapter 7 on the meaning of the iconostasis as explained by such representative commentators as F. Haase, L. Ouspensky, V. Lossky, E. Troubetskoi, G. Novotny S.J., J. Dwirnyk, and P. Florensky. Of course their theories are a post-factum interpretation of the existing reality rather than an exposition of the ideology that explains its genesis.

But in spite of this interesting material, the book is not without defects. Some sections read like pages in search of an outline, a better organizing principle. For at times the author has a way of weaving to and fro from author to author or topic to topic. I am thinking especially of the rambling introduction, and chapters 1 and 7. In the latter, I think it would have been better to treat each author singly, then show their similarities and differences. Furthermore the illustrations, important in a book of this sort, are poor and too few. And the accepted conventions of scientific writing are sometimes ignored: important affirmations are sometimes left undocumented, authors are cited without a footnote to the work in question, and there are serious lacunae in the recent western literature cited. This is especially true in chapter 1, which is not a fully adequate account of the origins of the chancel screen.

R. Taft S.J.

José Manuel Sánchez Caro, *Eucaristía e Historia de la Salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental.* (= BAC 439) Madrid 1983, pp. XXIX + 456.

Este excelente tratado que nos ofrece ahora la BAC, ya fué presentado como tesis de doctorado en Teología y aceptado con summo elogio por la Universidad Gregoriana el 10 de junio de 1976. El texto que ve hoy la publicación no difiere sino en pocos y mínimos particulares del de la tesis. Fué en su tiempo calificado por L. Ligier como trabajo científico cuya *documentatio scientifica de materia historica et liturgica melior est quam in ceteris libris universis.* La bibliografía que comprende unos 330 títulos, ha sido purgada de 37 menos importantes y aumentada con otros 25 más recientes de los que sin embargo no se tiene cuenta sino en las notas. Ciertamente la obra habría

ganado al tenerse en cuenta de algunos de ellos más importantes, como el de C. Giraudo (citado en la nota 57 de la p. 27) para la cuestión de la clasificación de las anáforas y hasta para la del lugar ocupado en las distintas anáforas por las palabras de la institución. Tampoco hubiera estado mal citar las ediciones sucesivas de L. Bouyer para seguir el desarrollo de su discusión con B. Botte (nota 24, pp. 85-6).

La obra de S. Caro es una obra importante en el campo de la teología eucarística. El autor trata de descubrir el hilo que atraviesa unas treinta anáforas eucarísticas orientales. Si es cierto que cada anáfora representa una propia manera eclesial de responder a la inciativa divina de la última cena en un eterno diálogo entre el Señor y su Esposa asistida por el Espíritu, como dice Bouyer, no es menos cierto que esta variedad casi infinita de respuestas, de toda época y geografía eclesiástica, deben coincidir en lo teológicamente esencial. Es esta coincidencia teológica la que se ha intuido en los esquemas especulativos del pasado, plasmados en los tratados didácticos «De Eucharistia». Otra vía, más árdua, pero más positiva y concreta es la de escuchar la voz auténtica de las Iglesias en la más pura expresión de la propia teología eucarística formulada y como cristalizada en las anáforas de cada tradición. Pero las anáforas nos entusiasman un momento para sumirnos luego en el desaliento. El método analítico que hay que aplicar anáfora tras anáfora — y existen más de setenta conocidas en Oriente, sin contar las occidentales y sobra todo las casi doscientas del rito más locuaz que existe, el mozárabe, — es un método extenuante y de nunca acabar. Sabemos por experiencia que en las cincuenta horas de un doble curso anual no se pueden estudiar más de una docena; y no digamos nada cuando se pasa a la síntesis teológica primero por grupos homogéneos y luego todas juntas. Tampoco existen libros que analicen un número mayor de anáforas. El tratado de S. Caro supera esos límites y establece un verdadero record: treinta anáforas. En teoría se puede lamentar que se haya tomado el concepto de «anáfora» en su sentido más estricto, siendo así que en la tradición siro-antioquena se incluyan otras oraciones — del velo, de la paz. del Padrenuestro, etc. — bajo el título general de anáfora en sentido amplio, y que de suyo estas oraciones desarrollen temas importantes inseparables de la teología de la anáfora estricta. El mérito principal pues de la tesis es el estudio profundo a que se somete el texto de cada anáfora. Y esto bajo el aspecto crítico, histórico (y muchas anáforas son atribuidas a personajes importantes de la Patrística), teológico, etc. El autor no se apoya demasiado en la teoría hoy generalizada de ver en cada anáfora la trama o por lo menos los hilvanes de arquetipos litúrgicos judíos. Esto le da una gran libertad de movimiento y le permite de demonstrar gran agilidad y maestría en la interpretación del texto en estudio. La observación aguda y la reflexión personal del autor ganan en autonomía y originalidad.

Sentimos sin embargo que se haya privado así de ciertos apoyos iniciales de importancia, como por ejemplo el de la noción, tan de moda pero no menos significativa, del *zikkaron* hebreo para subrayar sus conclusiones, exactas por otra parte, de poner el punto focal del sacrificio eucarístico en el memorial objetivo del Señor.

Y pasando del memorial a las nociones próximas de anámnesis (¿porqué anamnesis y epiclesis, graves, cuando en la tesis se seguían los esdrújulos del

griego?) y de conmemoración, aprobamos que se prefiera conmemoración a anámnesis en sentido lato como propone Ligier. No nos gusta nada sin embargo el concepto de memorial literario (p. 424) para indicar la celebración de la economía de salvación u obra salvífica de Cristo, que en las anáforas más recientes es el tema de la que se suele llamar oracion «post-sanctus» (el autor emplea esta terminología en p. 147; es una terminología aceptada, cf.p.ej. Maldonado, Bac 273, 1967, p. 455 y Ligier, *Magnae orationis*..., Gregoriana 1964, p. 84; sin embargo en nota 1, p. 75 S. Caro parece no aceptar de grado esta infiltración hispánica). Es cierto que para el autor esta parte de la anáfora parece tener menos importancia que el relato de la institución, en el que se quiere ver el ápice de la oraciaón eucarística, lo que es verdad en la teología occidental; en las anáforas orientales este relato es más bien un embolismo histórico, casi un estratagema para justificar el paso de la conmemoración de la economía en las anáforas «anamnéticas» (terminologia de C. Giraudo) al recuerdo formal que del Señor hacemos en la anámnesis (o memorial cultual según S. Caro) o para dar peso a la epíclesis en aquellas anáforas («epicléticas» según Giraudo, poniendo entre ellas el mismo canon romano) en que la institución se encuentre en la epíclesis. Si en alguna anáfora el relato institucional o «locus theologicus» (Giraudo) falta, será que no se le ha juzgado esencialmente significativo. Mejor es aceptar el hecho (y sus lógicas consecuencias) que esforzarse por encontrar la solución final a un «problema» tan enconado y discutido como el del relato en la anáfora de Addai y Mari. S. Caro, deber es decirlo, estudia a fondo esta anáfora, reconstruye ingeniosamente el texto original, clarifica el estado de la cuestión y lo hace sin duda progresar, pero no acaba de convencer en cuanto a la existencia primigenia del relato y su sucesiva desaparición. Pensamos que una cierta prudencia en este tema tan trabajado por otros investigadores, hubiera sido preferible.

Otro punto discutible es la insistencia en querer descubrir en cada anáfora la confirmación de una teoría que ciertamente tiene su encanto y su valor: la de la dimensión vertical del tiempo salvífico. En la nota 17 de la p. 424 se habla de dimensión vertical y horizontal y de discusiones entre Bultmann y Cullmann: las anáforas orientales favorecerían las posiciones de éste. La actualización de la Historia de la Salvación primero en la tradición judía (p. 28), luego en la eucaristía del N.T. (45) y consecuentemente en la oración eucarística de la Iglesia universal (102, 164, 188, 226, 256, 299, 333, 369, 377, 385) es el hilo de Ariana que nos guía a través de toda la obra. En p. 424 y ss. se confirma la idea de la presencialización de la Historia de la Salvación en la eucaristía. En las anáforas siro-occidentales (se citan Constituciones Apostólicas VIII, Basilio, G. Nacianceno) se confirma esta teoría y por ellas se pueden interpretar otras más antiguas y menos explícitas (se citan Hipólito, Crisóstomo, 12 Apóstoles, Santiago). Mucho nos tememos que se quiera sacar de las anáforas más de lo que ellas contienen. Vige en Oriente una idea diametralmente opuesta: no es la eucaristía de Cristo la que se actualiza en la Iglesia de hoy o en el hoy de la Iglesia, sino al contrario: la Iglesia en la eucaristía se despega del tiempo y del espacio y se inmerge en la eternidad pare vivir el *ephapax* del ingreso de Cristo en el santuario celeste. Cristo es la plenitud de los tiempos y con El se acaba la Historia; no existe un tiempo de la Iglesia ya que ésta vive fuera del tiempo, en una contínua

carrera contre el reloj, llámese tensión escatológica, de quien se siente en retraso, desfasada si se quiere. Es cierto que esta teoría puede coincidir si se quiere con la del autor, y que tampoco está explicitamente en las anáforas. Implicitamente sí y es muy frecuente: en el memorial de casi todas las anáforas orientales se recuerda la segunda venida. La liturgia del Crisóstomo dice textualmente: «... y no te has dado reposo hasta conducirnos al cielo y darnos gratuitamente tu reino venidero» (traducción de S. Caro, p. 169). A este propósito existe un artículo reciente del ya citado C. Giraudo: *Irrepetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profético* (*Rassegna di Teologia* 24, Napoli 1983, 385-402): Signo profético son la Cena hebraica en Egipto (Ex 12,1-14) y la Ultima Cena, Suceso de fundación son respectivamente el paso del Mar Rojo y la Muerte-Resurrección, Rito iterativo: la fiesta de Pascua judía y la eucaristía. Otras críticas nos quedan en el tintero pero nos es imposible continuar. Una la haremos: en p. XXIX el autor pretende usar transcripciones de palabras griegas, hebreas y siriacas simplificadas al máximo y según las equivalencias fonéticas. Tarea difícil con una lengua como la nuestra. Algún ejemplo: *eujaristesas y eulogesas* (p. 27) las dos con sonido gutural áspero. *Ebedjesu* (p. 93) debe sonar *Ebediesu*. *Qidush* (p. 50) y luego *Sarar*, *kusapa*, (p. 110), *Sema* (p. 124), *qedusa* (p. 129). Sin contar las innumerables zetas que no lo son: *birkatha-mazon* por ejemplo. Así *Pesachim* que es jota y no che, mientras tenemos *shfokh* (p. 31, nota 68) que no es ni simple ni fonético.

Señalamos dos títulos que deberán figurar en la próxima edición: E. MAZZA, *Didachè IX-X: elementi per una interpretazione eucarística*, Ephem. Lit. 1978, 339-419; L. LIGIER, *L'Anaphore de la «Tradition Apostolique» dans le «Testamentum Domini»*, en *The Sacrifice of Praise*, Roma 1981, 91-106.

No querríamos dar la impresión de ensañarnos con el libro que estamos leyendo. Todo lo contrario, es un libro de una importancia excepcional para dar a conocer a los liturgistas, y quién sabe si no también a los teólogos, todo lo que se puede saber sobre la antología más amplia y documentada que conozcamos de las más importantes anáforas orientales. El autor ha tenido la feliz idea de hacer un esquema general de teología eucarística sugerido por las mismas anáforas y que esté a la altura del desarrollo actual de la teología. Naturalmente un trabajo enciclopédico tal no puede por menos de tener sus límites y sus trozos de muralla más desguarnecidos. Consideramos nuestra crítica bastante inofensiva para una fortaleza de la mole del libro de S. Caro.

Miguel ARRANZ S.J.

SYMEON VON THESSALONIKI, *Über die göttliche Mystagogie. Eine Liturgieerklärung aus spätbyzantinischer Zeit*, aus dem Griechischen übersetzt von Wolfram GAMBER, eingeleitet u. herausg. von Klaus GAMBER. (= Studia patristica et liturgica, Beiheft 12) Kommissionsverlag F. Pustet, Regensburg 1984, pp. 68.

One can only welcome this faithful, clear, smooth translation with a hearty "at last!" For unless I am mistaken this is the first translation into a

modern western language of Symeon's *Expositio de divino templo* (PG 155, 697-749). Though relatively uknown in the West, Symeon († 1429) holds an important place in the Byzantine mystagogic tradition as the last of the great commentators. As R. Bornert has shown, his work represents a return to Ps.-Denis and Maximus Confessor, and shows more originality than Symeon is sometimes credited with. The present commentary is of interest not only as an important witness to the pontifical liturgy in its final stages of development, but also for its sacramental theology.

A few items in the introduction and translation cause surprise. Why say Maximus died "nach 610" (p. 7) when we know the date is 662? *Potamoi* does not mean *Kelch* (p. 22). And why the Slavic form *dikir, trikir* rather than *dikerion, trikerion* — or why not then *antidor* as well?

But these are small points, and I hope that Msgr. W. GAMBER will go on to translate so well the rest of Symeon's liturgical works.

R. TAFT S.J.

Patristica

Ps. ATANASIO, *Dialoghi contro i Macedoniani*, Introduzione, testo critico, commento e indici a cura di Elena CAVALCANTI. (= Corona Patrum. Collezione di testi patristici greci, latini e orientali sotto la presidenza del Cardin. Michele Pellegrino, ecc., [vol. 8]) Società Editrice Internazionale, Torino 1983, pp. 190.

I due dialoghi editi in questo volume sono stati tramandati, insieme o separatamente, in 14 mss. greci copiati tra il sec. XII e il sec. XVIII e oggi conservati in varie biblioteche europee. In almeno 4 mss. si trovano come in appendice a cinque altri dialoghi trinitari, attribuiti fin dal sec. XVI a S. Atanasio d'Alessandria, il quale da alcuni autori dei secoli XVII-XVIII venne sostituito, in tutto o in parte, con S. Massimo Confessore e con Teodoreto di Ciro. Nel 1689 il Montfaucon, pur dubitando della paternità atanasiana dei due dialoghi, li inserì con gli altri cinque nell'edizione maurina delle opere di S. Atanasio; da tale edizione passarono nella *Patrologia Greca* del Migne (tomo XXVIII). La presenza in una collezione così diffusa ha perpetuato la qualifica dell'autore dei due dialoghi come "Pseudo-Atanasio", anche se T. Dräsecke cercò di identificarlo con Apollinare di Laodicea, E. Stolz con Didimo di Alessandria, E. Weigl con Teodoro di Mopsuestia, e via dicendo.

Su questo punto la Cavalcanti non prende posizione e si tuffa nello studio della complessa problematica che suscitano i due dialoghi in sede filologica e storico-dogmatica. Così al lettore si offrono una trentina di pagine introduttive, limpide e dense di contenuto, sul problema del macedonianesimo, sulla "collocazione storica" dei due dialoghi, sulla loro tradizione manoscritta e infine sulla loro struttura e redazione pp. 15-47). Si tratta, insomma, dell'introduzione indispensabile all'edizione di un testo, come viene intesa dalla scienza moderna.

L'originale greco viene riedito con le divisioni e l'apparato critico usuali; e, come vuole saggiamente l'impostazione della «Corona Patrum», è accompagnato da una traduzione italiana a fronte. Ci sembra che la traduzione della Cavalcanti conciliì due esigenze spesso opposte: la fedeltà all'originale e la spigliatezza dell'italiano oggi in uso.

A pie' di pagina della traduzione sono elencate le scarse citazioni o allusioni bibliche occorrenti nei due dialoghi. Quello che potrebbe definirsi l'apparato scientifico è stato rimandato nel lungo «commento» (pp. 129-169). Oltre all'indice generale, si offrono indici dei passi scritturistici, dei riferimenti patristici, dei nomi e di alcune cose notevoli, degli autori moderni: in una parola, tutto ciò che possa favorire la consultazione scientifica del volume.

Non è questa la sede per analizzare il contenuto dei due dialoghi, il primo dei quali è molto più lungo del secondo. Basti dire che essi, nella forma letteraria di un dialogo tra un «ortodosso» e un «macedoniano», sviluppano l'argomentazione tendente a dimostrare che lo Spirito Santo non è una *creatura* del Figlio, ma è della stessa natura del Padre del Figlio in quanto esso procede dal Padre così come dal Padre è generato il Figlio. È interessante rilevare come l'ortodosso, a volte, sfugge a cuor leggero alle obbiezioni del macedoniano. Un esempio. Dopo che l'ortodosso ha affermato l'eternità della processione dello Spirito Santo parallelamente all'eternità della generazione del Figlio, il macedoniano domanda: «Dunque due sono i figli»? Il suo interlocutore gli risponde seccamente: «No!». Ma il macedoniano replica: «Se veramente, sia il Figlio che lo Spirito Santo sono dal Padre, essi sono due fratelli». L'ortodosso risponde osservando: «Ma il Figlio è generato, lo Spirito procede». Ma il macedoniano giustamente lo incalza toccando il nòcciolo del problema: «*E qual è la differenza tra la generazione e la processione?*» Allora il nostro «ortodosso» s'immagina di rispondere ricorrendo a una pia raccomandazione «*Non voler scrutare la differenza; non è infatti comprensibile, ma piuttosto rifletti sulle cose che ti sono ordinate, e non indagare al di là di queste.* Ti è comandato di credere che il Figlio è generato e che lo Spirito Santo procede; tutte le altre cose: il cielo, la terra, il mare e tutte le creature razionali ed irrazionali che in essi si trovano, sono state create per mandato dello stesso Dio: 'Egli disse, infatti, e furono create'» (pp. 83-84). Abbiamo sottolineato noi, per richiamare l'attenzione del lettore.

È evidente che per l'ortodosso la cosa più importante è mettere al sicuro la divinità dello Spirito Santo, come prova anche la citazione biblica (Ps. 148,5) messa avanti. Ma il quesito posto dal mecedoniano rimane senza risposta. Le parole dell'ortodosso, tutto sommato, suonano come un invito, non meno arbitrario che ingenuo, a bloccare la riflessione teologica. Ci sorprende, perciò, che la Cavalcanti non abbia fatto attenzione, nel suo commento (cfr. pp. 144-149), a un brano come questo, che contiene più di un elemento su cui si svilupperà non solo la teologia pneumatologica in genere, ma anche la polemica sul *Filioque*.

C. CAPIZZI S.J.

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. III. *Origène.* Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1980, pp. 474.

Dopo i primi due volumi dedicati alla letteratura patristica prenicena, questo terzo riguarda esclusivamente Origene. Oltre che per lo studio dell'esegesi origeniana, questo strumento potrà essere utile anche per gettare qualche luce sull'incerto terreno dei frammenti catenici.

Concepito come strumento provvisorio, esso potrà avere dei supplementi, man mano che nuove edizioni critiche appariranno e questioni controverse si appianeranno. Così, ad esempio, bisognerà tener conto della restituzione ad Origene di quelle omelie sui Salmi che G. Morin aveva attribuito a Gerolamo, mentre questi ne fu solo il traduttore (cf. V. PERI, *Omelie origeniane sui Salmi.* Contributo all'identificazione del testo latino [Studi e Testi, 289], Città del Vaticano 1980).

E. CATTANEO S.J.

Biblia Patristica. Supplément. Philon d'Alexandrie. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1982, pp. 96.

Gli editori della *Biblia Patristica* hanno pensato giustamente di fare un indice biblico anche per Filone d'Alessandria, il quale, dato il suo influsso sui Padri della Chiesa, appartiene non meno all'area culturale cristiana che a quella giudaica ed ellenistica. In ogni caso non è possibile fare una storia dell'esegesi patristica senza tener conto di lui.

Il testo di riferimento è quello dell'edizione più recente, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, a cura di R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX, benché non ancora completa. Per le opere mancanti (libri III e IV delle *Quaestiones in Genesim*, le *Quaestiones in Exodum*, i frammenti delle opere *Hypothetica* e *Alexander*) si ricorre ad altre edizioni disponibili.

Il volumetto è introdotto con una messa a punto sulla questione dei frammenti filoniani, a cura di E. Junod. Una prima lista contiene una cinquantina di frammenti identificati per la prima volta dal Junod stesso, mentre una seconda lista elenca quelli non ancora identificati, ma editi comunque sotto il nome di Filone. L'indice dei riferimenti biblici mostra in maniera lampante l'interesse prevalente di Filone per il Pentateuco: infatti su 129 colonne di riferimenti, solo 6 circa riguardano i libri storici, sapienzali e profetici.

E. CATTANEO S.J.

JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Isaïe*, Introduction, texte critique et notes, par Jean DUMORTIER, Traduction par † Arthur LIEFOOGHE. (= SC 304) Les Éditions du Cerf, Paris 1983, pp. 386.

This volume in its contents follows the format customary in the series *Sources Chrétiennes*: avant-propos, introduction, text and translation, a note

giving the variants found in the Armenian translation of this work of Chrysostom, and indices of Scripture, Greek proper names, and of some ordinary Greek words. In his succinct introduction Canon Dumortier first discusses the text from a literary point of view (pp. 9-21), then deals with the manuscript tradition (pp. 22-31), and finally presents the history of the printed editions (pp. 32-33). Canons Dumortier and Liefooghe did their work well; I will therefore restrict my remarks to certain points which caught my attention in my perusal of their edition.

A consultation of the volumes of the *Codices Chrysostomici Graeci* published by the C.N.R.S. in Paris tended to confirm that Canon Dumortier found all the codices which are worth consulting. For the sake of completeness, though, he might have mentioned (pp. 26-27) among the codices he did *not* consult *Auctarium E.3.8*, pp. 12-136, of the Bodleian Library in Oxford. Vol. I of *Codic. Chrys. Graec.* under nº 143 (p. 122) lists it as an exemplar of H. Savile (Codex H).

D. bases his edition on the collation of nine Greek MSS. ranging in date from the Xth-XVIIth centuries and on the Armenian translation, which he thinks was made in the Vth century. He is able to classify the MSS. into families on the basis of a series of readings presented on pp. 27-29, and on p. 31 he gives us a diagram which displays the interrelationship of the MSS. The Greek MSS. break down into two major families, the first of which (x) is represented only by *Vat. gr. 522* (*V*) and its copy, *Paris. gr. 777* (*P*). All the rest of the Greek MSS. fall into family y. Family y further breaks down into families α and β, and family α in turn subdivides into family α^1 and α^2. The three MSS. *Laur. gr. IX, 13* (*L*), *Gudian. gr. 2º 50* (*G*), and *Mosq. gr. 114* (*M*) constitute family α^1 (they are independent of each other within the family), while *Laur. gr. V, 8* (*C*) and the readings copied from it into the margins of *Vat. Ottob. gr. 7* and *Monac. gr. 38* (D. designates these marginal notations as O^m and B^m respectively) constitute family α^2. Family β is constituted by Marc. gr. 87 (N) and its two copies, *Vat. Ottob. gr. 7* (*O*) and *Monac. gr. 38* (*B*). *O* and *B* are independent of each other. D. designates the Armenian translation by the letter *A*. He does not cite the readings of *P*, O^m, B^m, *O* and *B* in his apparatus, since these MSS. are copies of extant MSS.

The MS. readings presented on pp. 27-29 do support that division into families which D. proposes. But one would like to have found an omission of several words due to homoeoteleuton common to all the MSS. of family y, in order to exclude very firmly the possibility that instead of the MSS. dividing into two major families, x and y, they would rather divide into three major families, x, y, and z, with α becoming family y and β becoming family z. No such lengthy omission is found. As I went through the apparatus on the text, the best I could find was the omission by *LMGCN* together of single words in seven places: the omission of a καὶ in *In Isaiam* II, 7, 14 (p. 132) and VIII, 1, 65 (p. 344); the omission of καὶ[2] at II, 4, 12 (p. 116) and II, 6, 21 (p. 128); the omission of μὲν at III, 2, 43 (p. 154); the omission of ταῖς at IV, 1, 61 (p. 206); and the omission of λεγομένοις at V, 6, 52 (p. 240). This evidence is thin, but it could well have been included among the readings given on p. 27 in the introduction.

Interestingly enough it results from D.'s classification of the MSS. that B.

de Montfaucon gave us a reasonably good text of Chrysostom's *In Isaiam* in his 1724 edition of it, since he based the edition on *P* and *B*, and agreement between these two MSS. gives the reading in the archetype of all extant Greek MSS.

The title of a work can be important for determining its literary genre and purpose. The Greek title of the work is not printed where one would expect it, at the beginning, on p. 35 or p. 36, nor does the apparatus on p. 36 give any evidence for a title. In the course of a description of *P*, and in smaller print, D. does tell us on p. 26: "Le commentaire lui-même est intitulé Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν comme il se doit". I could find no other evidence that this *should* be the title than its agreement with the colophon at the end of *L*'s text: Ἐπληρώθη ἡ ἑρμηνεία τοῦ Χρυσοστόμου ἡ εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν (printed on p. 22 and in the apparatus on VIII, 3, 73 [p. 356]). We observe that in their colophon (in wording quite diverse from that in *L*) *N* and its copy *O* call Chrysostom's commentary a προθεωρία (text given on p. 11).

Occasionaly typographical errors occur. For example, on p. 36 in going from line 4 to line 5 the word ἐλευθεροστομίαν is erroneously divided ἐλευθεροσ|τομίαν instead of ἐλευθερο|στομίαν, and at III, 1, 35 (p. 148) the accent has been omitted the word ἡμάρτανον.

When we view the edition as a whole, we are very happy to find that the editor and translator have contributed greatly to giving Chrysostom scholars a solid base on which to build their researches, and they deserve the gratitude of those scholars.

J. BAGGARLY S.J.

Sergio FELICI (a cura di), *Spirito Santo e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 6-7 marzo 1982.* (= Biblioteca di scienze religiose, 54) Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1983, pp. 304.

I convegni sulla «catechesi» patristica presso la Pontificia Università Salesiana di Roma costituiscono ormai una felice tradizione. Il tema del convegno, i cui atti vengono qui pubblicati, è stato scelto in sintonia con le celebrazioni pluricentenarie del I Concilio di Costantinopoli (381) e, più direttamente, con il Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, svoltosi a Roma dal 22 al 26 marzo 1982.

Forse il titolo «catechesi» devia un po' la nostra attenzione perchè facilmente si prende la voce nel contesto pedagogico moderno. Si tratta invece di brevi monografie patristiche intorno al tema scelto, elaborate da specialisti in materia. L'insieme dà una buona visione panoramica dell'antica pneumatologia, con i seguenti autori: Agostino, Crisostomo, Basilio, Ambrogio, Epifanio, Cromazio d'Aquileia, Leone Magno, Gregorio Magno, nelle preghiere eucaristiche, nel «Missale Gothicum»; non mancano accenni alla espressione popolare. Come è naturale, il merito delle conferenze per lo più non è nelle scoperte speciali, ma nelle utili sintesi. Ciò offre la possibilità di un largo confronto fra gli autori. In S. Agostino bisogna distinguere il doppio modo di parlare: ai neofiti egli chiede semplicemente di credere le principali verità sulla divinità dello Spirito; le riflessioni teologiche le lascia a quelli che sono più progrediti nella fede. In Crisostomo notiamo l'accostamento fra Eucarestia e Spirito. Nell'insegnamento di Basilio è messo l'accento sul fatto che lo Spirito è una luce interiore, che ci dà una nuova *energeia*, e non la sola illuminazione dall'esterno. Ambrogio, che discute il *procedere* ed il *mittere*, svolge il tema trinitario su un doppio binario: *ab intra* e *ad extra*. L'originalità di Epifanio consiste nell'adattare la pneumatologia biblica ed arcaica alle nuove eresie, servendosi delle stesse espressioni. Le immagini adoperate da Cromazio per indicare lo Spirito Santo formano un linguaggio che colpisce immediatamente la fantasia. La pneumatologia di Leone Magno è soteriologica. Gregorio Magno sviluppa ampiamente la presenza dello Spirito nell'umanità del Cristo e, conseguentemente, nella Chiesa.

Nella liturgia la menzione dello Spirito Santo è inizialmente nelle dossologie trinitarie, poi, specificatamente, diventa pneumatologica l'*epiclesis*. Una epiclesi pneumatologica «propriamente detta» è testimoniata anche nel «Missale Gothicum».

Lo Spirito è presente anche nell'iconografia dei primi secoli.

T. ŠPIDLÍK S.J.

ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique.* Tome I (Hom. I-VII), Texte latin, traduction et notes par Marcel BORRET, S. J., Tome II (Hom. VIII-XVI), Texte latin, traduction, notes et index par Marcel BORRET, S. J. (= SC 286-287), Les Éditions du Cerf, Paris 1981, pp. 376 et 380.

Tra il 239 e il 242 Origene pronunciò a Cesarea di Palestina una serie di omelie sul *Levitico*, conservateci, a parte pochi frammenti trasmessi dalle «catene», unicamente nella traduzione latina che ne fece Rufino verso il 400-404.

Come scrive M. Borret in questa edizione da lui curata (p. 11), Origene ha qui modo di provare il suo «virtuosismo» esegetico. E appunto esclusivamente sull'interpretazione spirituale dell'Alessandrino vertono le pagine dell'introduzione (pp. 11-50), nella quale l'A. si professa discepolo di H. de Lubac, le cui conclusioni sull'esegesi patristica in generale e su quella origeniana in particolare «non sembrano ancora tutte sufficientemente conosciute» (p. 7-8).

Ai temi teologici delle Omelie, il Borret fa solo un accenno, non ritenendo quello il luogo per trattarne; materiale interessante si potrebbe ricavare ad esempio circa la cristologia, la dottrina della redenzione, del sacerdozio e soprattutto della penitenza, a cui già K. Rahner aveva dedicato uno studio magistrale.

È pure in queste Omelie, in particolare in *hom.* 7,2 che Origene ci ha lasciato celebri pagine, come quelle su Cristo intercessore che attende di bere

con tutti i suoi il vino nuovo nel Regno del Padre: «lunghe pagine, frementi di emozione umana, tutte vibranti dell'amore di Origene per il 'suo' Salvatore, certamente le più toccanti delle notre Omelie» (p. 32).

Come testo latino viene riprodotto quello di W. A. Baehrens (*GCS* 6, pp. 280-507), da cui il Borret si discosta solo in quattro casi (cf. p. 55).

Un indice dei nomi propri e un ampio indice analitico, oltre naturalmente quello biblico, permettono una vasta utilizzazione di quest'opera origeniana.

E. CATTANEO S.J.

Proximi Orientis

Bellarmino BAGATTI O.F.M., *Antichi villaggi cristiani di Giudea e Neghev.* (= Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, Nº 24) Franciscan Printing Press, Jerusalem 1983. Pp. 216 + tavole 32 + 4 carte.

Il libro, corredato di carte geografiche, di numerose foto, di incisioni e di disegni, tratta delle località comprese, da una parte tra Gerusalemme, Hebron e Bersabea, dall'altra tra Latrun, Beit Gebrin e Mydal, oltrecché, sulla costa, tra Yabne, Gaza e Rafa e, all'interno, lungo il deserto del Neghev.

Di questi territori l'A. ricostruisce l'archeologia cristiana, basandosi su testi patristici, agiografici e di geografia biblica, sui resoconti di viaggiatori e di pellegrini, su risultati di campagne di scavi, su opere storiche e liturgiche.

Ecco, per esempio, ʿAin Karem, identificata dalla tradizione con il luogo dove vivevano i genitori del Battista (16-20). Ecco Beit Giala, chiamata dai pellegrini *Botticella*, per assonanza o forse a causa dell'ottimo vino locale (28-31).

Ecco el-Khader, il cui santuario, dedicato a S. Giorgio, era frequentato anche dai Musulmani che ne assimilavano il patrono al misterioso personaggio coranico al-Ḫaḍir (32-33). Ecco, si capisce, Betlemme (39-45); quindi Parembolé, noto vescovado di nomadi arabi (48-50). ʿAin Mamudieh è connessa, nello stesso nome arabo, con il battesimo. Vi si trova infatti una cappella con vasca battesimale (58).

Mambre e Hebron, luoghi sacri abramitici, sono molto venerati dai pellegrini cristiani (71-78). Ghuweir el-Foka è l'odierna Anea, menzionata da Eusebio (97). La famosa Bersabea dell'Antico Testamento ha chiese, vasca battesimale e pavimenti musivi (99-105).

Sulla via del mare è Tell Zakaria (117-119).

Beit Gebrin, menzionata dalla patristica, riappare nella storia della conquista islamica e delle Crociate (125-126). Lungo la costa vi è Eshdod (143). Ascalon (144-147) e Gaza (150-165).

A Yabna risiedette alcuni anni Pietro Iberico (166).

Anche nell'attuale deserto del Neghev vi erano villaggi cristiani, come Elusa (185-189), Nizzana (192-198), Subeita (198-201) e Abdeh (201-205).

Nell'opera, Padre Bagatti, lascia talvolta il lettore con il desiderio di più numerosi e più esatti riferimenti documentari. Per esempio, *Fra Lavinio* vuol dire per lui effettivamente, Lievin de HAMME O.F.M., *Guide-indicateur des Sanctuaires et lieux historiques de Terre Sainte*, I-III, Jérusalem 1897. Altrettanto, *Schedule* è un rinvio, a dire il vero non sufficientemente esplicito, a R. W. HAMILTON, *Shedule of Historical Monuments and Sites*, Suppl. Nº 2 di *The Palestine Gazette* Nº 1375 (24-XII-1944).

Il volume, ultimo della serie sui villaggi cristiani di Palestina, è utile introduzione alla storia cristiana delle località in questione, in quanto frutto di numerose ricerche sul campo e di lunga familiarità con l'archeologia palestinese.

V. POGGI S.J.

Michael KUDERNA, *Christliche Gruppen im Libanon. Kampf um Ideologie und Herrschaft in einer unfertigen Nation.* Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1983, IX, 453 S.

Seit fast zehn Jahren halten nunmehr bereits die Kämpfe im Libanon an, und es ist trotz aller Waffenstillstands- und Friedenserklärungen kein Ende abzusehen. Die Frage ist unabweisbar, was eigentlich die Gründe dieses langen Kampfes sind. Zur Lösung dieser Fragen sucht Michael Kuderna einen Beitrag zu liefern. Er stützt sich dabei auf zuverlässige Quellen, die er im einzelnen aufführt (S. 6 ff).

Es geht um ein kleines Land, dessen Territorium nicht einmal ein Viertel von dem der Schweiz ausmacht, während die Bevölkerung halb so gross wie die dieses Landes, also ausserordentlich dicht ist. Dazu ist diese Bevölkerung buntscheckig zusammengesetzt: aus Christen, Muslims, Drusen und Alawiten. Unter den Christen gibt es eine ganze Unzahl von Gruppierungen, die untereinander nicht wenige Gegensätze aufweisen. Die Muslims zerfallen in Sunniten und Schiitem. Drusen und Alawiten sind wieder etwas ganz anderes. Sie Können nicht als Muslims gelten. Kann man da überhaupt von *einer* Nation sprechen? Es gibt libanesischen und arabischen Nationalismus. Was der libanesische eigentlich ist, lässt sich schwer sagen.

Der V. sucht in diesen Wirrwarr ein wenig Klarheit zu bringen. Er lehnt es mit Recht ab, die Ursache des Konflikts auf eine einzige klare Formel zu bringen.

Man hat versucht, den ganzen Krieg nur als einen Angriff auswärtiger Mächte auf den Libanon zu erklären uns das Wort "Bürgerkrieg" überhaupt als irreführend abzulehnen. Die Christenmilizen stellten demnach als ihren Gegner den palästinensischen Widerstand heraus, der sicht als Staat im Staate aufführe und mit der internationalen Linken verbündet sei. Das Wort "Bürgerkrieg" sei nur ein irreführender Propagandaslogan (S. 40). Selbst der griechisch-katholische Patriarch Maximos V. Hakim behauptete, es handle sich nur um einen Krieg zwischen Libanesen und Nichtlibanesen (ebenda). Der V. lehnt diese simplifizierende These ab. Der Krieg lässt sich ohne Berücksichti-

gung der inneren Gegensätze zwischen Libanesen und Libanesen nicht erklären. Es geht auch nicht an, den Bürgerkrieg einfachhin als einen Religionskrieg hinzustellen, als den Kampf der unter sich geeinten Christen gegen die Muslims, die sie aus ihrem Heimatland vertreiben wollen. Gegen eine solche Interpretation spricht schon die Tatsache, auf die der V. hinweist (S. 265/66), dass in manchen Monaten der Jahre 1977-1980 mehr Anhänger der christlichen Organisationen in Kämpfen untereinander fielen als in solchen mit ihren muslimischen Gegnern. Einig waren sich diese Organisationen nur in dem Willen, die volle Souveränität des Staates wiederherzustellen und eine bewaffnete nichtlibanesische Macht im Libanon nicht mehr zuzulassen.

Der V. will mit seiner Arbeit dazu beitragen, klarzustellen, dass die verschiedenen christlichen Gemeinschaften die Basis ideologischer Unterschiede vor allem bezüglich der nationalen Konzeption zwischen politischen Gruppen sind (S. 46). — Der Bürgerkrieg kann erst recht nicht als ein Klassenkampf zwischen Armen und Reichen hingestellt werden. Es gibt Arme und Reiche auf Seiten der Christen und auf Seiten der Muslims oder der Drusen. Die verschiedenen christlichen Gemeinschaften sind nicht aufgrund von Klassenunterschieden mit den Nichtchristlichen verfeindet; sie weisen über doch untereinander Unterschiede auf, die bei dem "Kampf um Ideologie und Herrschaft in einer unfertigen Nation" von der der V. im Untertitel seines Buches spricht, eine bedeutende Rolle spielen. Um dies klarerzustellen, wäre nicht bloss eine Aufzählung der verschiedenen politischen, ja militärischen Gruppen, wie sie der V. (S. 94 ff) gibt, notwendig gewesen, sondern auch eine historische Klarstellung des Werdegangs und der Unterschiede der einzelnen christlichen Kommunitäten wäre von Nutzen gewesen. Den Armeniern, die nach seinem eigenen Urteil am Ausgang des Bürgerkrieges eigentlich wenig interessiert sind (S. 345), widmet der V. ein eigenes langes Kapitel (S. 314-373).

Den Maroniten, deren Sonderstellung eine Schlüsselrolle zukommt, widmet et dagegen nur gelegentliche Bemerkungen. Grundlegend ist hier die Tatsache, dass die Maroniten die sich in die schwer zugänglichen Berge des Libanon zurückzogen, den "Dhimma-Status" (den Schutzvertrag), den die siegreichen Araber den nicht zum Islam übertretenden Christen anboten, nicht annahmen und in ihren Bergen zu einer eigenen autonomen Nation heranwuchsen, die stark nach Westen hin orientiert war, besonders seit der Zeit der Kreuzzüge, und ein eigenes libanesisches Nationalbewusstsein entwickelten, während andere aux als Christen ein arabisches Nationalbewusstsein für akzeptabel hielten (S. 209). Insbesondere die griechisch-orthodoxen Christen wurden stärker arabisiert als andere (312). Die Maroniten wurden die stärkste christliche Gruppe, die einen gewissen Führungsanspruch geltendmachte, wie er auch in sogenannten "Nationalpakt" vom Jahre 1943 zutage trat, der den Maroniten das Recht zusprach, regelmässig den Präsidenten der Republik zu stellen (S. 26). Das konfessionelle System, wie es im Libanon immer noch herrscht, dem zufolge jeder Konfesssion ihrer proportionnellen Stärke entsprechend ein bestimmter Anteil der Parlamentssitze zufällt, erklärt sich aus der Geschichte. Es gibt heute allerdings "organisierte Alternativen reformbereiter Christen" die den alten Konfessionalismus ablehnen. Ihnen widmet der V. ein eigenes langes Kapitel (S. 277-314). Die Opposition gegen das alte konfessionelle System ist stark und ist mit ein Grund für die inneren Zwistigkeiten im Libanon.

Es ist in dieser kurzen Besprechung nicht möglich, alle weiteren Faktoren, die den "Kampf um Ideologie und Herrschaft in einer unfertigen Nation" bestimmen, im einzenen zu behandeln, wie das System der Familien-Klane, das Patron-Klientenverhältnis und das Phänomen der Korruption.

Der V. beschränkt sich bewusst auf eine Untersuchung über die Christen des Libanon (S. 3). Eine solche ist schon kompliziert genug. Eine ähnliche Untersuchung über die Widersacher der Christen: die Muslims, vor allem die Schiiten, und die Drusen hätte zum besseren Verständis beigetragen.

Es ist das Verdienst des V., den Versuch gewagt zu haben, in das unentwirrbar scheinende Durcheinander im Libanon, das dem Bürgerkrieg zugrunde liegt, wenigstens einige Klarheit zu bringen. Die einzelnen Parteien, über die er handelt, werden ihm sicher nicht in allem beipflichten. Aber das ist bei dem im Gang befindlichen Kampf nicht anders zu erwarten.

W. de Vries S. J.

Elias Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken... Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten?* Aus dem Französischen übersetzt, mit einer Einführung und einem Anhang versehen von Johannes Madey, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1984, Ss. 182.

Il Metropolita Zoghby è uomo coerente. Queste idee espresse nel 1981 sono nella linea di quelle da lui formulate al Concilio Vaticano II, in suoi scritti del postconcilio e in vista del sinodo melchita di 'Ayn Traz del 1975. Egli non fa che riprenderle e collegarle.

Zoghby è insofferente delle attese sul cammino dell'unione. Vorrebbe che la sua Chiesa melchita ne bruciasse le tappe proclamando una sorta di doppia comunione: non solo con il vescovo di Roma, ma con lo stesso patriarca greco ortodosso antiocheno, dal quale sarebbe separata senza motivo (*Plan einer doppelten Gemeinschaft*, 102-109). Questa teoria della doppia comunione, presentata nel sinodo melchita del 1975, ebbe un responso negativo della Curia Romana. Ma di tale responso Zoghby si dichiara insoddisfatto.

La causa della sua insoddisfazione è il suo «sentirsi» più vicino alla Chiesa ortodossa, dalla quale è canonicamente separato, che alla maggior parte dei fratelli cattolici, con i quali è in piena comunione. Questa constatazione esistenziale sostiene anche il suo atteggiamento negativo nei confronti dell'uniatismo; atteggiamento che è pure di altri esponenti della sua Chiesa, come lo era di Oreste Kerame, al quale Zoghby fa allusione.

Il libro di Zoghby, pur non pretendendo di essere un trattato di teologia ecumenica, merita un'attenta lettura. È una voce, sia pure con accenti esasperati, in favore di una ecclesiologia pluralistica, de jure et de facto.

In realtà, per far progredire l'ecumenismo è indispensabile prevedere modelli viabili di unità. Se non altro Zoghby, con una buona dose di sincerità e

di coraggio, ha tentato l'elaborazione di un modello nuovo di unità, per quanto prematuro e inadatto possa essere giudicato.

Questa traduzione tedesca si arricchisce della versione di reazioni al libro, dei melchiti Medawar e Dick e della risposta dello stesso A.

V. POGGI S.J.

Russica

Georgij F. FEDOTOV, *S. Filippo Metropolita di Mosca e Ivan Il Terribile. Lo scontro fra Chiesa e Stato nella Russia del secolo XVI.* Traduzione dal russo di Gino K. PIOVESANA, Editrice «Carroccio», Padova 1984, pp. 163.

Cet ouvrage a été écrit en russe et publié à Paris en 1928 sous le titre «Saint Philippe métropolite de Moscou». Georges F. Fedotov, né en 1866 à Saratov avait dû quitter sa patrie en 1925 pour Paris, et en 1940 pour New York où il est mort en 1951. Bien que l'auteur ait conçu son ouvrage comme une pure Vie de saint, il est loin de s'être contenté d'utiliser les deux *Vies* anciennes de saint Philippe, le métropolite qui paya de sa vie l'opposition qu'il manifesta à Ivan le Terrible en 1567. Fedotov commence par un tableau de la famille noble des Kolyčov où S. Philippe est né le 5 juin 1507. Cette famille avait déjà eu à pâtir sérieusement sous Ivan III des manœuvres de centralisation de Moscou vis-à-vis de Novgorod, et comme l'observe G.F.F., la vocation religieuse du futur métropolite a certainement été influencée par les circonstances tragiques de sa jeunesse. L'élimination du prince Andrej Starickij coïncide en 1537 avec l'entrée en religion du jeune homme. Le chapitre 2 est consacré entièrement à l'histoire de la construction du couvent de Solovki aux confins de la mer blanche: comme il n'y a pas de documents stricts sur le futur métropolite pour cette époque, mais que la prospérité évidente de sa fondation est liée avant tout à l'activité du moine, Fedotov offre un tableau très complet de l'organisation économique qui assura en ces terres nordiques une prospérité basée principalement sur le sel. Construction d'églises, aménagement du sol, creusement de viviers, à la prière se joignent développement et prospérité. Mais même dans ce cadre, l'ascète commença par refuser la direction des affaires, et ce n'est qu'à l'Assomption de 1548 qu'il accepta de prendre les responsabilités du gouvernement. Revenant au chapitre III à Moscou, Fedotov retrace le métropolitat du grand Macaire de Novgorod (1542-1564), suivi par Afanasij qui ne put continuer avec autant de fermeté l'opposition aux manœuvres du terrible tsar. Sans doute impressionné par la réussite de Solovki, et peut-être pour s'allier quelque peu les membres de la famille des Kolyčov, Ivan le Terrible proposa à Philippe le poste redoutable de métropolite. Ici Fedotov brosse un tableau de l'*opričnina*, littéralement la part de la veuve, comme si Ivan le Terrible considérait que tous les bojars étaient incapables d'allouer à l'Etat moscovite en devenir la part qui lui revenait. Cette sorte de racket légal basé en grande partie sur la canaille est décrit non seulement d'après les souvenirs russes, mais se trouve aussi recoupé par des notes de trois allemands qui participèrent aux exactions pour le compte du Tsar (p. 98-111). Le tableau est éloquent et les témoignages internes et externes se recoupent en général avec une précision terrifiante. il n'est pas jusqu'à la parodie d'un «ordre» de l'«opričnina» qui ne vienne éclairer l'inquiétant problème de la conscience théocratique d'Ivan IV. L'affrontement des deux pouvoirs était inévitable: c'est l'impérissable mérite de Philippe d'avoir souvegardé, au prix de sa vie l'honneur du message évangélique face à l'injustice des méthodes tsaristes. Ici encore, Fedotov se garde de reproduire naïvement les paroles des *Vies* que tout enfant, jadis, connaissait par cœur. Il sait y évaluer la part d'une certaine rhétorique, et recouper leur témoignage par celui des chroniqueurs allemands au service du Tsar.

Fedotov lui-même se livre déjà à une réflexion sur les rapports des deux pouvoirs dont le caractère universel n'échappera à personne: la question reste actuelle vis-à-vis de n'importe quel absolutisme. Comment Ivan le Terrible a-t-il pu en arriver là au nom de son pouvoir de droit divin? C'est cette partie de la réflexion de Fedotov qui est reprise dans l'introduction (p. 13-18) par Sophia Senyk, et qui justifie l'adjonction au titre du livre du personnage d'Ivan le Terrible. Le drame de la subordination de l'Église à l'État est devenu pour ainsi dire endémique. Nombre de martyrs doivent être inscrits dans le sillage de S. Philippe. Peu de périodes ont été plus décisives pour la croissance de l'empire russe, et l'usage d'une police spéciale d'État est devenu pour ainsi dire naturel à la suite de ce règne fameux.

Un dernier chapitre souligne la réhabilitation et l'expiation effectuée 21 ans après la mort de saint Philippe. Les miracles, la translation, les parfums célestes rappellent singulièrement les phénomènes qui entourent les translations de Thérèse d'Avila. D'ailleurs les tours du Kremlin ont une réputation que la Tour de Londres possédait à la même époque. La crise de la création d'un nationalisme centralisateur n'est peut-être pas tellement spécifique de la terre russe, que des XVe et XVIe siècles. Le lecteur n'a qu'à se laisser conduire par l'exposé pour retrouver quelque chose de cette époque révolue.

M. VAN ESBROECK S.J.

Robert SLESINSKI, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love.* St. Valdimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1984, pp. 259.

The present work is the first monograph in a Western language on Pavel Florensky, one of the extraordinary figures of XXth century Russian Orthodoxy. Priest, theologian, philosopher, mathematician, and electrical engineer Pavel Floresnky was not included in the banishment from the Soviet Union of Russian intelligentsia in 1922. Dressed in priestly garb, he continued to work in scientific institutions until 1933 when he was exiled to Siberia where he died in 1943. He was posthumously rehabilited in 1956 and presently Florensky's manuscripts are being published by the Moscow Patriarcate and abroad. Florensky's main work, *The Pillar and Foundation of Truth* (1914),

is the direct object of study of Fr Slesinski. After the "Rudiments" of his biography – given the scanty data – the Author proceeds to analyze Florensky's methodology. Florensky is considered by some to be a pathbreaker in philosophical-theological speculation because he broke away from the traditional western or scholastic approach. The Author of this study, however, underlines Florensky's Slavophile tendency, thus setting him in a certain Russian tradition of theologizing. The "originality" of Florensky is found in the "primacy of experience." Christian truths must be grasped by a living experience of these truths. Dogmas obviously cannot be fully experienced or grasped. Yet, instead of conceptualising them, it is better to indicate a way to come to their presence. This is the kind of Orthodox theodicy which Florensky proposes. It is evidently a variant of the Slavophile I. Kireevsky's "integral knowledge" that was developed by A. Khomyakov and V. Soloviev. The specificity of Florensky's integral knowledges attained via the antinomic nature of the mind. Experience for him is not mere egotistical subjective feeling, but the intentional relation between subject and object. The ultimate foundation of truth is a Self-Proving Subject, experientially known only in the spiritual communion of love. Thus the problem of knowledge, for Florensky, becomes the problem of love. Florensky tries only to make a *heuristic* proof for the existence of the Absolute Truth, which is God, and for that matter the Triune God of the Christian faith. In Russian speculation as well as in Florensky there is no real demarcation between philosophy and theology. The metaphysics of love (third part of the book) deals indeed with a detailed examination of Florensky's sophiology. The Author exonerates Florensky of Gnosticism and pantheism although on the latter point further clarifications are wanting. Slesinski suggests that a better knowledge of Thomist analogy would help scholars avoid many misunderstandings in sophiological discussions. The book concludes, as does Florensky, with a chapter dealing with friendship and love since to know Sophia and Truth love is essential. This well-written study is highly recommended for its many insights and its sympathetic approach to a way of thinking that is not well understood in the West.

G. K. Piovesana S.J.

Syriaca

Hanna P. J. Cheikho, *Dialectique du langage sur Dieu. Lettre de Timothée I (728-823) à Serge. Etude, traduction et édition critique.* Rome 1983 [O. Harrassowitz, 62 Wiesbaden, RFA], p. xxxii-348.

Voilà l'édition et l'étude d'un texte qui intéresse nou seulement le monde syriaque, mais aussi la philosophie (la théodicée) à la fois par l'importance du texte publié, l'actualité du sujet, et la profondeur de l'étude qui l'accompagne. Ce livre, thèse de philosophie à l'Université saint Thomas de Rome, montre le haut niveau auquel est parvenue la philosophie syriaque et l'usage libre qu'elle fait d'Aristote et du néo-platonisme.

Après une copieuse bibliographie, le P. Cheikho présente la vie et l'œuvre de Timothée I, patriarche de l'Église syrienne orientale (ch. 1, p. 1-41). Figure de premier plan, appelé justement «le Grand», ce prélat a fait vivre à son Église une des plus brillantes périodes de son histoire: il a su unir une haute culture à une profonde piété. À la connaissance de sa propre tradition, il ajoute celle des Pères de l'Église, surtout Grégoire de Nazianze, et de la philosophie grecque. De son temps et sous son impulsion, de nouvelles écoles de sciences religieuses et philosophiques furent ouvertes; un nouvel élan missionnaire fut donné à l'Église nestorienne qui parvint jusqu'au Tibet et au Yemen et renouvela les contacts avec les Églises sœurs en Chine et en Inde. Personnalité d'un œcuménisme extraordinaire, Timothée dialoguait avec les Califes, les autres chrétiens: Melkites, Jacobites et Maronites. En plus des 200 lettres dont 59 seulement restent (Ms Alqoš, *N.D. des Semences* 169), T. a écrit six ouvrages, dont ne subsistent que les deux derniers: «Les livres des Astres», «Le livre des questions», «L'interprétation du Théologien» (sans doute Grégoire de Nazianze), «Homélies ou hymnes sur les fêtes du Seigneur pour tout le cycle (liturgique)»; «Ordonnances des jugements ecclésiastiques» et «Tomes synodaux»; à quoi il faut ajouter quelques hymnes liturgiques (p. 37-38).

Le chap. II présente le texte de la *Lettre* (p. 42-71). Après la description des Mss, l'A. en définit le sujet: le langage sur Dieu. Le texte est justement considéré comme «l'une des pièces maitresses de la pensée de T., et une des plus importantes de ses lettres» (p. xxviii). Elle est en forme de dialogue avec un interlocuteur musulman, personnage peut-être fictif. La structure logique de la lettre est suffisamment claire pour être répartie en chapitres. Après un prologue sur la force de la vérité et son apparente défaite, et sur la faiblesse du mensonge et son apparente victoire, réalisées de façon exemplaire sur la Croix, T. disserte sur les langages sur Dieu (Ch. I), ses attributs (Ch. II), ses opérations *ad intra* (ch. III) et le Verbe Incarné (Ch. IV); et il termine par une conclusion. On voit donc le cheminement logique et l'unité profonde de la lettre: pour parler de Dieu (I), il faut le faire au moyen des attributs (II) et des opérations *ad intra*, ce qui conduit à parler de la Trinité (III) et de l'Incarnation, deux sujets auxquels l'interlocuteur musulman est sensible, mais qui ne sont pas étudiés ici, n'entrant pas dans le thème choisi. Le Ch. III (p. 72-153), le plus important, étudie le contenu philosophique de la lettre, sur lequel nous reviendrons. Le Ch. IV (p. 154-183) donne une évaluation et une comparaison, en ouvrant des pistes pour des recherches ultérieures: problèmes des relations entre notre texte et les autres «apologies», par ex. d'Élie de Nisibe; son influence sur la théodicée syriaque postérieure, etc.

La traduction (p. 184-273) est très claire et bien présentée. La langue et le contenu de la *lettre* sont loin d'être du syriaque commun. Il s'agit d'un texte difficile avec toute une terminologie philosophique propre. Pour en donner une si bonne traduction, il fallait une grande familiarité avec l'auteur traduit. Evidemment étant donné la sécheresse du texte de T., il était difficile d'en présenter une traduction élégante. Je me permets pourtant de signaler qu'ici, comme dans la thèse du P. Sako (recenseé dans ce même numéro des *OCP*), je fais des réserves sur la traduction du terme *qnōmā* traduit ici aussi par hypostase (par ex. §§ 77, 176, etc.). Mais le sujet n'est pas étudié ici. Le texte

est divisé en chapitres qui, à leur tour, sont subdivisés en soustitres. L'ensemble est partagé en §§ ce qui facilite la recherche. Des notes donnent les références bibliques, expliquent les passages obscurs, les ajouts ou les variantes des autres Mss.

Le texte syriaque reproduit photographiquement le Ms *Vat Syr* 605 de 1875, Alqoš, copié sur Alqoš, *N.-D. des Semences* 169, le plus ancien Ms., antérieur au 14è s. L'écriture est très belle. En marge à gauche, est donné la numérotation des lignes, tandis que les chiffres de droite sont ceux des 314 paragraphes de la traduction. En bas des pages sont données les références bibliques, les variantes et les lectures proposées (p. 274-331). La conclusion générale est suivie de plusieurs indices: des thèmes, des termes techniques (avec entre parenthèses, souvent, les mots syriaques), des mots grecs, des noms propres, et des références bibliques (p. 337-348).

Comme le dit le titre de la thèse, elle se limite à la question du langage sur Dieu. L'édition critique de la lettre ouvre donc le champ à l'étude de la Trinité et de la Christologie selon T., ce qui n'est pas le moindre mérite de l'éditeur. Revenons à notre sujet: Comment peut-on parler de Dieu? en quel langage?

T. part d'une constatation; tout langage se compose de trois éléments: les faits, les idées, et les termes. Les faits particuliers sont connus par les sens (§ 34); le fait universel est connu par le fait particulier, et vice-versa. L'idée est la forme abstraite de l'individuel; l'idée générale est acquise par le fait universel (§§ 33; 37). Les termes sont les indications des faits (§ 19). Le langage est la manière d'exprimer en paroles. Parmi les cinq langages possibles, lequel peut être utilisé sur Dieu? – 1. Pas le *langage général*, car il provient d'un fait universel, par l'intermediare des faits singuliers et des sens (les dix catégories d'Aristote) (§§ 43-44). Dieu est esprit (§ 38; p. 89-96). 2. le *langage propre*? Mais il est employé au sujet des êtres spécifiques, donc sensibles, donc limités. Cela ne convient pas à Dieu (§ 58 et 51). 3. Peut-être le *langage essentiel*? Celui-ci traite de l'essence (ousia), appropriée aux êtres individuels; elle est donc finie, «divisible» en individus... alors que Dieu est unique, infini et indivisible (§ 46; 50-51). 4. L'homme s'exprime aussi par un *langage positif*: proposition sur une nature avec des déterminations significatives sur les créatures. Par ex. 'l'homme est mortel' (§ 63). Mais de Dieu, il est impossible de dire ce qu'il est, son essence étant incompréhensible: «Il est impossible de montrer réellement l'Incréé par la nature créée». Par conséquent, nous ne pouvons pas étudier Dieu et argumenter sur lui par ses modes à lui (ou la manière selon laquelle il se connaît), mais par les nôtres» (§§ 66-67). Exprimer Dieu, ce serait le définir, Lui l'illimité. 5. Il reste donc le *langage négatif*, c'est-à-dire, avec les termes qui résultent des affirmations sur la nature humaine, mais dits de Dieu en forme négative: «L'homme est mortel; Dieu est immortel»... donc avec des noms «ôtant à la nature divine les passions et les accidents que nous avons». (§ 62). Nous sommes dans la manière humaine de parler de Dieu, dans l'analogie (pp. 167-171): la ressemblance dans la dissemblance. A partir de là, on peut affirmer des choses positives sur Dieu, c'est-à-dire, ses attributs (p. 111). C'est évidemment une connaissance imparfaite de la Nature parfaite (§ 106-130), c'est-à-dire, à partir des créatures. Nous le connaissons négativement, parce que Dieu est simple et infini (§§ 115 et 50). Nos mots ne s'appliquent pas tels quels à Lui parce qu'ils sont empruntés à notre mode de comprendre. Ils ne sont pas à même d'exprimer Dieu, ni son action, ni ses attributs, même si ceux-ci en eux mêmes sont positifs et parfaits.

Nous sommes donc en présence d'une théodicée de caractère apophatique. Ainsi T. est fidèle à la tradition patristique sur l'incompréhensiblilité de Dieu. Plus tard, saint Thomas dira: nous connaissons Dieu plutôt par ce qu'il n'est pas (*S. Th.*. I, q. 4, c. 3). En utilisant l'analogie, T. frôle la *via eminentiae* (il dépasserait donc la *via negationis*), mai il n'en disserte pas directement, par ex. lorsqu'il parle de la connaissance infinie de Dieu (pp. 147-151, à mettre en rapport avec § 165). Ainsi donc T. a, comme plusieurs Chrétiens, ses contemporains, utilisé la dialectique discursive pour défendre le Christianisme et montrer qu'il n'était pas contre la raison (surtout en ce qui concerne la Trinité et l'Incarnation), même s'il admet que le scandale de la sagesse de la Croix subsiste (§ 7 et à la conclusion, § 310). C'est donc un traité systématique sur la connaissance de Dieu basée sur la logique et l'ontologie et utilisant une méthode dialectique (p. 334). Il me semble que le p. Hanna a réussi à nous présenter l'enjeu du sujet et le niveau de la pensée du patriarche.

Concluons avec quelques remarques. Dans le texte français, restent encore des fautes de frappe. Les pp. 68-71, sur la méthode d'édition et de traduction, auraient une meilleure place avant la traduction. Certains articles de Revues sont donnés sans mention des pages; l'hymne liturgique attribuée à T. (p. 39, n. 128) semble être la même que *Raze da-Nsabn* (cf. *Ming. Syr* 25 et *Paris Syr 24*: c'est le même livre). P. 158, on mentionne l'*Apologie de Nonnus* ou Nonnos de Nisibe selon Baumstark (*GSL* 277-278): mais elle est publiée par A. Van Roey, *Bibliothèque du Muséon* 21, Louvain 1948. Ces défauts pourtant ne compromettent pas les mérites d'une contibution valable et profonde. Que l'auteur en soit vivement félicité.

P. Yousif

Cyrillonas, *L'Agneau véritable. Hymnes, Cantiques et Homélies.* Introduction, traduction du texte syriaque, notes et index par le frère Dominique Cerbelaud, O. P. (= Collection «L'Esprit et le Feu») Editions de Chevetogne, Chevetogne 1984, pp. 124.

Il volumetto non pretende far progredire gli studi siriaci con novità documentarie o filologiche, ma vuole offrire al pubblico colto una buona traduzione integrale delle omelie di Cirillona, autore siriaco della fine del quarto secolo. Edite in siriaco da G. Bickell, tradotte in tedesco da P. S. Landesdorfer, in italiano da C. Vona e parzialmente in francese da F. Graffin, esse sono ora offerte integralmente al Lettore, la prima volta, in francese. L'A., a differenza di Vona e di Graffin, rinuncia a tradurre in versi, per avere maggior libertà di espressione.

Premette alla versione, eseguita su testo originale siriaco, che corregge in pochi punti (cfr. note 28, 71 e 80) una buona introduzione, nella quale tratta di Cirillona, dei suoi scritti, del suo stile e della sua teologia.

L'ordine delle omelie adottato in questa traduzione è quello dei manoscritti siriaci e i titoli sono duplici: il primo, dato dal traduttore, corrisponde al contenuto effettivo dell'omelia; il secondo, riportato tra parentesi, traduce il titolo testuale siriaco.

Il volumetto, corredato di indici scritturistico e onomastico, costituisce un ottimo lavoro di alta divulgazione che fa onore alla collana di cui fa parte.

V. Poggi S.J.

Louis R. M. SAKO, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Išo'yahb II de Gdala (628-646)*. Etude, traduction et édition critique, Rome (Suore Caldee, Via Selva Candida, 671; 00166 Rome) 1983, pp. 228.

Le syriacisants, qui s'intéressent à l'histoire des doctrines et, surtout, ceux qui souhaitent bien connaître la Christologie de l'Eglise syro-orientale, salueront avec joie cette étude importante. En effet, elle jette de nouvelles lumières sur un champ encore sujet à des malentendus à cause d'idées reçues et transmises telles quelles. Nous trouvons ici une source qui a, même au niveau de la position de son auteur dans l'Eglise (il était déjà évêque), une autorité incontestable. La *Lettre*, en effet, faisait partie du recueil des textes officiels de notre Eglise (pp. 90-91), même si M. Chabot ne l'a pas insérée dans le *Synodicon Orientale* (Paris 1902).

Cette thèse, soutenue en 1983 dans l'Institut Pontifical Oriental, comporte deux parties principales: étude de l'œuvre et de la vie d'Išo'yahb (p. 15-86) et de la *Lettre*, suivie de son édition et de sa traduction (p. 89-228). Préfacée par le P. Kh. Samir, son directeur, qui en dit l'apport et l'importance, cette thèse commence par l'Introduction de l'Auteur qui en souligne l'intérêt oecuménique et la portée théologique.

Pour nous introduire dans le milieu de l'activité du patriarche, le Ch. 1 nous en livre le cadre historique (p. 15-27), cette première moitié du 7è s. qui vit la chute de l'Empire perse et l'arrivée des nouveau conquérants, les arabes, les troubles et les persécutions, et surtout la vacance du siège; enfin l'assemblée des évêques de cette Eglise en 612 qui a adopté la formule de sa christologie: deux natures (communes, kyane), deux natures individuelles (qnōmē) et une seule personne (parṣōpā) dans le Christ. Le ch. 2 analyse toutes les sources disponibles (textes originels et tr. fr.) regardant Išo'yahb (p. 29-58), suivies de deux appendices (la profession de foi d'Išo'yahb et une hymne paraphrasant le *Notre Père* qui lui est attribuée). Le ch. 3 présente la vie et l'œuvre de ce prélat (p. 63-84), tandis que le ch. 4 étudie le texte de la lettre en en établissant l'authenticité, la structure logique, etc. à partir des témoins historiques et du texte lui-même (p. 89-99). Le ch. 5 (p. 101-136) donne le contenu de la lettre sous sa vraie lumière: œuvre systématique d'un maître. Nous arrivons ainsi à la traduction française de la lettre (p. 139-164). Le texte est divisé soit selon ses parties principales (I, II, III, etc.) soit en paragraphes assez courts numérotés de 1 à 236 avec des notes: les références bibliques, les sources, et les variantes. Les sous-titres et la disposition du texte en facilitent l'accès. La traduction dans son ensemble, est très réussie. Suit immédiatement l'édition critique du texte syriaque vocalisé (p. 165-192). Pour ce faire, le p. Louis a préféré présenter la photographie d'un beau et rès lisible Ms (*Vat. Syr* 599 copié en 1871 sur Ms *Notre-Dame des Semences*, Alqoš, 169, du 13è-14è s.) (p. 165-192). En marge à gauche il a mis les numéros des paragraphes, et à droite les N[os] des lignes. En bas de la page, se trouvent les variantes des autres Mss, les références bibliques, etc. D'importants indices suivent: des textes scripturaires, des noms propres, des mots grecs, et, surtout, de *tous* les mots syriaques. Une bibliographie bien à jour conclut le volume.

En plus de l'édition et de la traduction du texte, le travail du p. Sako apporte, à notre sens, deux contributions importantes: sur la vie d'Išo'yahb et sur la christologie de l'Eglise d'Orient ou syro-orientale. Alors que les manuels de littérature suyriaque se bornaient à quelques lignes sur notre Auteur, le p. Louis nous fait connaître cette éminente personnalité. Né à Gdala, près de Mossoul, dans la 2è moitié du 6é s., il quitte l'Ecole de Nisibe en protestation contre Ḥenana d'Adiabène, son recteur, qui attaquait la doctrine de Théodore de Mopsueste. Devenu évêque de Balad qu'il dirigea avec «la plus grande sagesse», il dut défendre la liberté de l'Eglise au prix d'un exil jusqu'à la venue du prochain empereur persan. Lorsque l'Eglise put se choisir un Catholicos après 20 ans de *sede vacante*, il fut élu à la joie des fidèles, «car l'Eglise était restée sans chef». Il s'est tout de suite mis à l'organisation de l'Eglise et au travail pastoral. Son patriarcat se distingue surtout par deux choses qui montrent sa personnalité, d'une stature oecuménique et missionnaire. En effet c'est lui le chef d'une mission de paix de l'impératrice Boran en 630 auprès des Byzantins. La mission se conclut avec succès, et Išo'yahb présenta une formule de foi acceptée par les deux parties et célébra l'Eurcharistie à laquelle Héraclius participa en communiant de la main du patriarche; ouverture d'esprit qui fut l'objet de la critique de quelques membres de son Eglise. Nous admiros aussi son esprit missionnaire lié à un événement sans précédent: c'est lui qui a envoyé les missionnaires «nestoriens» en Chine vers 635!

Mais c'est sourtout la théologie de cette lettre magistrale qui attire notre attention. Là on aperçoit la maturité d'Išo'yahb et on apprécie ses qualités didactiques. Après la préface, il expose le problème et en donne un exposé historique. Pour parler du mode d'union, il précise d'abord les termes, *Kyānā, Qnōmā* et *parṣōpā*, et donne ensuite les arguments «philosophiques» sur ce mode d'union. La V[e] partie traite de la communication des idiomes, à partir de la Bible; et la VI[e] partie parle de l'union des deux formes en une seule personne. Deux points importants donc: la communication des idiomes et l'unité de la personne.

En ce qui concerne le premier point, en voici un principe clair: «Toutes les passions et les faiblesses subies par l'humanité selon la nature sont rapportées à la divinité selon la personne» (N° 118). Pour appuyer ce principe, Išo'yahb donne des textes de l'A. et du N.T. (cf. aussi N° 204).

Comme Babai (*De Unione* pp. 71/57; 168/136 et 162/131) il distingue les idiomes par nature des idiomes par union. Par ex. «Quant à ce qui regarde le Verbe, il est Dieu par sa nature et homme par son union avec notre huma-

nité» (N° 187). Cet enseignement n'est évidemment que le corollaire de la doctrine de l'unique personne du Christ, sujet de notre lettre.

Avant d'aborder la théologie de l'unité de la Personne, il faut, comme le fait Išo'yahb, préciser le sens des trois termes qui la concernent: *kyānā*, *qnōmā* et *parsōpā*. Le *kyānā* en général c'est la «nature», l'«élément». En christologie, c'est la «nature commune» (humanitas). Le parṣōpā, prosopon, signifie «visage» ou l'ensemble des propriétés qui indiquent le *qnōmā* (cf. plus bas). En christologie, c'est l'être réel, le suppôt, intellecuel. «La personne lie, rassemble et unit (dans le Christ) les deux formes (au sing. dmūtā), celle de Seigneur et celle d'esclave, d'une manière inséparable» (N° 151; cf. aussi pp. 106-109). Le *qnōmā* a ici une acception nouvelle, étrangère aux catégories utilisées en christologie occidentale. D'où des malentendus. Išo'yahb le définit clairement: «essence (ousia) individuelle, c'est-à-dire, nature individuelle» (N° 61). Il est donc entre la nature abstraite et générale et la personne subsistante: tous les hommes ont la même nature *commune* avec des *individualités* propres dans chaque *homme* ou *personne* humaine. *Qnōmā* ne signifie donc pas réellement hypostase au sens auquel nous sommes habitués depuis Chalcédoine (*DzSc* 302), c'est-à-dire ce qui coïncide avec la subsistance, le suppôt ou la personne. Faute d'autre terme, le p. Louis a, pour traduire *qnoma*, opté pour «hypostase». Il est vrai que, étymologiquement, hypostase égale substance. Dans ce sens sa traduction serait exacte, mais dans l'acception courante, la substance est «id cui competit esse» alors que l'hypostase implique le fait d'être, donc c'est un suppôt, comme je viens de le dire. En lisant donc «deux hypostases» pour «deux qnōmē» selon la traduction donnée, l'équivoque reste. Il y aurait selon Išo'yahb deux suppôts et donc deux personnes dans le Christ. Mais c'est vrai que pour Išo'yahb «hypostase» signifie nature; c'est dans ce sens qu'il critique Chalcédoine pour qui il y a une seule hypostase dans le Christ. Il dit: «Ils ont corrompu la doctrine des deux natures par la profession d'une seule hupostase» (N° 46). Des siècles plus tard, Abdišo' († 1318) dira que l'équivoque surgit dans ce Concile (tel que compris par les syro-orientaux) et après lui du fait qu'en grec il n'y a pas un terme equivalent à *qnōmā* (*Liber Margarithae* IV, 3). Quel terme proposer? Nature concrète? nature individuelle? «Réalïté» semble convenir. Peut-étre! et cela ne fait pas deux mots! Revenons-en à la doctrine. Pour Išo'yahb, comme pour Babai et le Synode de 612 et dans la suite, le Christ est en deux natures (kyānē) concrètes et déterminées (qnōmē) mais non autonomes (qnōmā humain et qnōmā divin, ou la nature divine commune à la Trinité et appropriée par le Verbe) et une seule personne. On comprend donc que tout dualisme de personnes (suppôts, individus) dans le Christ est exclu. C'est une interpétation qui justifie le titre de la *Lettre*: «L'unique personne du Christ» qu'on aurait mieux fait, peut-être, de garder comme titre du Livre. Išo'yahb le dit bien et le P. Sako le met bien en lumière. Nous sommes donc en présence d'une théologie qui mérite d'être prise en considération et l'avoir droit de cité dans la théologie orthodoxe, surtout à une époque de pluralisme théologique.

Voici enfin quelques remarques. Dans le texte français il y a, malheureusement, un certain nombre de fautes d'impression. Je viens de dire ma préférence pour la titre originel. «Lettre 'christologique'» pris dans un sens réductif (le mystère de l'Incarnation ou l'union hypostatique) correspond, pourtant, au contenu de la lettre, même si elle est centrée sur l'unicité de la personne plutôt que sur la dualité des natures.

P. Yousif

Turcica

Alessio Bombaci — Stanford J. Shaw, *L'Impero Ottomano.* (= Nuova Storia Universale dei Popoli e delle Civiltà, Vol. sesto Parte seconda) Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1981, pp. 644 + 35 tavole.

Quest'opera della collana U.T.E.T., *Storia Universale*, ripercorre la preistoria e la storia di quello stato ottomano che «con i suoi sei secoli di vita si pone fra le formazioni politiche più durature della storia mondiale» (p. 210).

Il volume dalle numerose pagine, di nitida e corretta veste tipografica, consta di due parti.

La prima parte, di 365 pagine, si occupa della Turchia preottomana, dalla battaglia di Manzicerta del 1071, all'epoca selgiuchide, a quella mongola (1243-1328), alla turcomanna (sec. XIV-XV), all'espansione turca in Europa, fino alla conquista di Costantinopoli del 1453. Con questa data infatti inizia l'epoca moderna dello stato ottomano (p. 362).

Questa prima parte è redatta da A. Bombaci, turcologo italiano scomparso di recente, professore e rettore dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, famoso soprattutto per una storia della letteratura turca. L'A. infatti sostanzia il suo discorso di fonti letterarie, riferendosi all'opera di Ibn Bībī, «fondamentale per il periodo fra il 1192 e il 1282» (p. 141), all'anonimo di Konya, alla storia di Aqsarāyī, alle biografie redatte da Aflākī tra il 1312 e il 1353 (ibid.), alla storia di Rašiduddīn, che non ha l'eguale tra le storie universali del Medio Evo (p. 118).

Bombaci non si limita al semplice elenco dei fatti. La sua storia ha una connotazione economica, trattando di *iqṭā* e *waqf*; riconosce la dimensione sociale, tenendo presente la suddivisione in *millet*; ed ha pure uno spazio per le manifestazioni artistiche: per esempio, il caravanserraglio costituisce l'espressione tipica della civiltà selgiuchide dell'Anatolia (p. 101).

La seconda parte del volume, dalla conquista di Costantinopoli alla caduta dell'impero ottomano e alla nascita della Repubblica Turca, è opera di un altro specialista, Stanford J. Shaw. Sono duecento pagine nelle quali il Lettore trova descritto l'apogeo dello stato ottomano, attraverso le sue strutture di Porta, sultano, visir, uomini di penna e di spada. Questa seconda parte affronta pure la cosiddetta questione d'Oriente, cioè il complesso di rapporti tra potenze europee, Russia compresa, e l'impero ottomano, sia attraverso trattati commerciali o concessioni di privilegi (o protezione), sia attraverso veri e propri scontri bellici, sia con interventi interessati quando il «grande malato» sembra vicino alla morte e una potenza rivale sul punto di esserne erede.

In questa prospettiva intercontinentale Shaw tratta dell'evoluzione della società ottomana, dell'epoca delle *tanzimāt* o riforme, dei Giovani turchi e del gioco delle alleanze che portano infine l'impero ottomano a schierarsi, allo scoppio della prima guerra mondiale, a fianco di Austria e Germania. Infatti, quando si tenta di applicare le condizioni di resa all'impero sconfitto, nasce la resistenza nazionalista turca, la cui anima è Muṣṭafa Kemāl. La sua vittoria sui Greci che nel frattempo avevano occupato Smirne, ne fa un eroe nazionale. Il 1° novembre 1922 il sultano è deposto.

Shaw, come Bombaci, è profondo conoscitore degli argomenti che tratta. Anche il suo discorso, pur riguardando un contesto complesso e difficile, è lucido ed esauriente. Semmai, Bombaci si mantiene più distaccato e imparziale. Shaw si fa talvolta l'apologista dell'impero ottomano, di cui descrive apogeo e fine. Riconosciamo che in certi casi l'apologia è legittima, come quando Shaw scrive: «I denigratori degli Ottomani hanno spesso affermato che la loro importanza fu al massimo militare e amministrativa e non diedero alcun contributo culturale. Ciò è completamente falso, perché la cultura ricca e varia dell'Islam ebbe una rinascita nelle terre dei sultani» (p. 407). Meno equanime è invece Shaw quando pretende discolpare del tutto l'impero ottomano nei confronti degli Armeni (pp. 535, 578-79).

L'opera, che fa onore agli AA. e agli Editori, si arricchisce di belle fotografie, di una Bibliografia, di una Cronologia e di un indice onomastico.

V. Poggi S.J.

Ucrainica

Dmytro Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576-1983).* (= Zapysky ČSVV, serija II, Praci, tom 43) PP. Basiliani, Roma 1984, pp. 366.

The author undertook a tedious task: to find and publish the immatriculation records of all Catholic Ruthenian (Belorussian and Ukrainian) students, mostly candidates for the priestood from the end of the 16th century till our days. Only students of former papal seminaries (the expenses for the upkeep were paid by the Holy See) and those who were trained in Western and Central Europe are listed; those who were educated in their home dioceses are not considered.

The author was prepared for his toil. In 1975 he published a book on the Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665-1784), and recently edited a list of Ruthenian students of the Greek College and another list of students of the Pontifical College of the Propaganda.

The first chapter of the present book deals with colleges and seminaries in general; it contains 29 entries, embracing the period from the end of the 16th century till recent times and includes even shortlived seminaries, such as that in Hirschberg in Bavaria, open 1946-1948. The second chapter informs the reader about the students, particularly in Rome, who were members of religious communities. It takes into consideration only the 20th century. The third chapter enumerates some universities and academic institutes, in Rome and Louvain, in which the candidates received some kind of specialization or a doctorate. The fourth chapter registers students who received their training in Vienna, beginning with the *Barbaraeum* (1775-1784). The records about each student vary. When they are complete they indicate: Name, surname, names of parents, birthdate and birthplace, entrance date, name of the diocese or of religious order, studies done, date of ordination, and finally date of departure.

The author gives a useful brief sketch about all the seminaries and colleges. Some suggestions, however, are in order. Geographical names should have been given in today's current form, so for instance, Braniewo, not Braunsberg, or the German spelling could be placed in brackets. The Jesuit university in Slovakia was in Trnava, not Tyrnava. On the other hand, to make clear the character of the institution the old terminology should have been retained. On pg. 41 we read that in Prague there were two pontifical colleges: St. Wenceslaus and St. Bartholomew. Both were only seminaries, i.e. residences for students and only one was papal. A college was an institution that could give degrees. It was applied also to secondary schools — the gymnasium.

There are some inaccuracies in dating the foundation of several colleges and seminaries. But these are minor flaws. The book contributes substantially to a better knowledge of the past of the Belorussian and Ukrainian clergy and hierarchy.

J. Krajcar S.J.

Paul Robert Magocsi, *Galicia: A Historical Survey and Bibliographical Guide.* University of Toronto press 1983, pp. xviii + 299, 5 maps.

Galicia (Halyčyna), a Slavic region of particular character, situated on the crossroads of the nations, heterogenous in religion, liturgical rites, and language, can now boast of a compact and objective historical manual accompanied by a detailed bibliography. For the author Galicia here applies primarily to "eastern" Galicia, as it was once under Austrian administration, with the capital L'viv, where Ukrainians formed the majority of the population.

This book seems to be the first historical survey of Galicia that has been written with an unprejudiced mind; previous surveys exuded exaggerated patriotism, and those presented by soviet writers are marred by the well-known Marxist scheme of historical interpretation.

In the work the text and the bibliographic notes are of equal importance. In the notes the author aimed at a good degree of completeness. Only indispensable bibliographic indications are given; a few books are briefly evaluated in the text itself.

Nine chapters are dedicated to Ukrainian history, only one is devoted to the "minorities": Poles, Jews, Armenians, and Karaites.

The work deals with political, cultural, economic, and religious history. In cultural history only small attention is paid to literature, as otherwise the volume would swell excessively. The development of printing in Galicia is well described, architecture and painting are summed up on pp. 88-89. Strangely, St. George's cathedral in L'viv, though a symbol of Ukrainian culture, has been overlooked. It is described by Volodymyr SIČYNS'KYJ, *Arxitektura sv. Jura u L'vovi*, "Praci Bohosl. Nauk. Tov. u L'vovi", VI (1934).

"The history of the Church has always been a central concern for Galician historians." (p. 61). The author is objective in religious and ecclesiastical matters, though this does not necessarily involve familiarity and sympathy with them.

The influence of the Austrian regime on the education of Catholic Ukrainian priests is stressed. It is false, however, to assert, that the cadres of the diocesan priests were trained only after 1775 in the Barbaraeum in Vienna or, after 1784, in the general seminary of L'viv. From at least the middle of the 18th century in most Basilian monasteries there were modest schools where theology (particularly moral theology) and liturgy were taught, in some others rhetoric. Lavriv was one such centre. In addition, from 1709 there was in L'viv a Papal seminary for diocesan clergy, similar to Latin schools in the West, administered by Theatines and in the period to 1780 about 200 priests were trained there in addition to the Armenian candidates. A book that should not have been omitted is: D. BLAŽEJOVSKYJ, *The Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665-1784)*, Rome 1975.

The author rightly draws attention to the secularization process affecting Galicia in the second half on the 19th century, that loosened the alliance between religion and nationalism. The new atmosphere stirred up the Ukrainian Church from lethargy. It roused monastic spirit, and in 1882 was initiated the great Basilian reform of Dobromyl', which caused a great stir among the Ukrainian population of Galicia. This is described by M. KAROVEC', *Velyka Reforma Čyna sv. Vasilija*, I-II, Žovkva 1933. Recently a volume of *Analecta OSBM*, XVII, Romae 1982 was dedicated to the fruits of this reform and to the history of its expansions in several countries.

The book is a useful guide, both in explanatory text and in bibliographic notes. One wonders, however, whether the arrangement — all the bibliography is in footnotes — is the one most useful to prospective users.

J. KRAJCAR S.J.

Bohdan P. PROCKO, *Ukrainian Catholics in America. A History.* Washington, D.C., University Press of America, 1982. Pp. xiv + 170.

1984 marks the 100th anniversary of the existence of the Ukrainian Catholic Church in the U.S., from the arrival of the first priest John Volansky, in 1884. In the face of many difficulties it has developed in the new land and had grown into a metropolitan province with four eparchies. One can now look back and take stock of that development and growth, of its history.

Procko's book, while useful as far as it goes, falls short of being such a history. It is rather a simple recounting of dates, events, and persons. The author has contributed a number of excellent articles on different phases of the early struggles of the Ukrainian Church in America to historical journals and has all the prerequisites for writing a history. The present work, which is a revised version of the author's doctoral dissertation, would have benefited from a more thorough reworking and development.

As a sample, one can cite the statement on p. 5 that Volansky was recalled from America "primarily as a result of the continued misunderstandings with the Latin-rite hierarchy". The reader would like to know something about the nature of these misunderstandings. On p. 15 we are left to surmise why Tovt and Hrushka joined the Orthodox Church. But especially the sections on the most recent history are reduced to a mere recounting of occurrences - though, granted, an appraisal would be a difficult task.

While generally reliable, the work has some slight inaccuracies. Ortynsky, as a religious, never had the title of Monsignor (p. 19). The second monastery in Ukraine from where the Basilian Sisters came was in Slovita (p. 27). For the ordinary reader it would be useful to explain what a Moleben is, since it is mentioned many times.

Hopefully, the author can expand and deepen this work and provide a history the Ukrainian Catholic Church in America deserves.

S. SENYK

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Sebastian BROCK, *The Harp of the Spirit. Eighteen Poems of Saint Ephrem.* (= Studies Supplementary to Sobornost, N° 4) Fellowship of St Alban and St Sergius, 2nd enlarged edition, 1983, pp. 89.

The first edition of this little book appeared in 1975 and contained twelve poems of Saint Ephrem. The present edition retains them all unchanged, but has added six more poems or hymns bringing the collection up to eighteen. The excellent Introduction of the first edition too is retained unaltered, and enables the reader to appreciate Ephrem's genius as a theologian-poet. Brock serves both the scholar and the general reader in this work. A brief introduction precedes each poem, orienting the reader aright and clearing up obscurities. The translation is into a "straightforward prose", but keeps the original line division. At the end there is a bibliographical note, which has been brought up to date in the second edition.

On p. 19 the first line of the fifth stanza has lost a few words in the reprint. It should read: "The soul is Your bride, the body Your bridal chamber," as in the first edition.

Brock has rendered a great service to English readers with this accurate and perceptive translation of "the Harp of the Spirit", a title which has already inspired Francis Acharya of Kurisumala (India) to call his translation of the *Fenqith* "Prayer with the Harp of the Spirit."

G. NEDUNGATT, S.J.

Wolfgang BUCHWALD, Armin HOHLWEG und Otto PRINZ, *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters.* Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Artemis Verlag, München 1982, pp. 862.

Non si tratta di semplice ristampa, ma di vera novità rispetto alla seconda edizione del 1963. Infatti questa è arricchita notevolmente nello stesso numero delle voci. Per esempio, nella sola lettera A, ecco l'elenco delle voci aggiunte rispetto all'edizione del 1963: «Adalbert von Prag, Adam von Dryburg, Adam von Fulda, Adolf von Wien, Adrevald von Fleury, Aeddius Stephanus, Aegidius von Orval, Aeneas von Paris, Aethelwulf, Agallianus, Agnellus, Akropolites Constantinus, Alberich von Trois Fontaines, Albinovanus Pedo, Alexander Minorita, Alfons III. König von Asturien, Altmann von St. Florian, Amadeus, Ambrosius Autpertus, Ammonius Hermeiu, Anaximenes aus Lampsakos, Andreas von Bergamo, Andreas Sunonis, Angelikudes, Angelomus, Anselm von Lüttich, Anselm von Mainz, Antipater, Antiphonar von Bangor, Arnulf von Lisieux, Asinarius, Asklepios von Tralleis, Astrampsychos, Athanaios Athonites, Andradus Modicus, Augustinus Hibernicus, Auxilius».

Come si vede, l'opera, la cui utilità è confermata dalle successive edizioni, è quantitativamente impreziosita, oltre ad essere evidentemente aggiornata nei riferimenti bibliografici.

Ci chiediamo soltanto perché, nell'aggiunta delle voci, non ne figurino altre, ancora mancanti, come per esempio, Angelo Clareno da Cingoli, Filostorgio, Raimondo Martin, Ricoldo da Monte Croce, ecc. E siccome c'è stato un radicale arricchimento del repertorio, perché non si sono pure apportate quelle modifiche strutturali che renderebbero il tutto più omogeneo? Come mai, per esempio, le voci *Nemesius* e *Tatianus* sono trattate in così poche righe e la voce *Psellos* (pp. 675-680) occupa tanto più spazio della voce *Aristoteles* (pp. 80-81)?

V. POGGI S.J.

Klaus GAMBER, *Liturgische Texte aus der Kirche Äthiopiens.* (= Studia patristica et liturgica, Beiheft 13) Kommissionsverlag F. Pustet, Regensburg 1984, pp. 73.

In his *Foreword*, prolific liturgical scholar K. GAMBER repeats one of his favorite themes: that liturgical renewal requires not just adaptation to changing circumstances, but also a return to the pristine sources of our common heritage in East and West. To point this out is one of the aims of the *Beihefte zu den Studia patristica et liturgica*, a series that Msgr. GAMBER founded and directs.

The texts presented here are a slightly modified re-edition of material already available in German translation, though no longer easily accessible to the reading public. After a brief but dense introduction to this little-known tradition, the booklet presents — each with its own excellent introduction — the Ethiopian Anaphora of St. John Chrysostom, the rite of Anointing of the Sick, and the *mashafa temqet* or water-ritual proper to the Epiphany vigil.

This booklet eminently fulfills the aim of the series to make known the riches of our common heritage.

R. TAFT S.J.

Lexikon des Mittelalters, Zweiter Band, Siebente Lieferung, *Caecilia Romana — Castro*, Artemis Verlag, München-Zürich, Februar 1983, cc. 1345-1568; Achte Lieferung, *Castrum doloris — Chemnitz*, Mai 1983, cc. 1569-1791; Neunte Lieferung, *Chemnitzer Teilung — Chronik*, August 1983, cc. 1793-2016; Zehnte Lieferung, *Chronik, Angelsächsische — Codex von Valencia, Titelei*, November 1983, cc. 2017-2210+I-VII+2213-2224.

Numerose voci di queste quattro dispense del secondo volume del *Lexikon des Mittelalters*, hanno diretto riferimento all'Oriente Cristiano. Le elenchiamo senza pretendere di essere esaurienti. Settima dispensa: *Caesar* (Byzanz), *Caesarea* (Banijas und el-Kaisarije), *Caesaropapismus, Caffa, Calixtus Ottomanus, Cankiri, Canones Apostolorum, Carbone, Carmina de regno Ungariae destructo per Tartaros, Časlav* (Klonimirovic), *Cassianus*.

Ottava dispensa: *Celebi, Cell(er)arius, Cento* (Byzantininische Literatur), *Černigov, Červen, Cesarini* (Giuliano), *České Budejovice, Cetinje, Chaldia, Chalkedon, Chalkedon* (Konzil v.), *Chalkeopulos* (Athanasios), *Chalkondyles* (Demetrios und Laonikos), *Charadrius, Charisma* (Christentum), *Charistikariersystem, Chariton, Charlotte* (von Lusignan), *Charsianon, Chartophylax, Chartularios, Chastel Pèlerin, Chazaren, Cheironomie, Chelčický* (Petr), *Chemie, Chemnitz*.

Nona dispensa: *Chemnitz* (cont.), *Chemnitzer Teilung, Chepoy, Chersonesos, Chevalier, Chilbudios, Chilia, Chiliasmus* (in der Hußitenbewegung), *Chimäre, China* (und die arabische und die islamische Welt), *Chioggiakrieg, Chios, Chirurg und Chirurgie, Choden, Chodkiewicz, Chomatenos* (Demetrios), *Choniates* (Michael und Niketas), *Chor, Chora-Kloster, Choragus, Chorbischof, Chorherren vom Heiligen Grab, Chorikios von Gaza, Chorscheitelrotunde, Chorschranken, Chorus, Chosroes* 1. und 2., *Chrabr, Chrelja* (Stefan Dragovol), *Christian* (Verf. der Legende, *Vita et Passio S. Venceslai et Ludmilae*), *Christian* (Zisterziensermönch), *Christianitas, Christodoros v. Koptos, Christodulos, Christodulos* (v. Patmos), *Christologie* (A. Frühe Christologie bis Chalkedon; D. Christologische Häresien), *Christophoros* (v. Mitylene), *Christophorus* (Ikonographie: Ostkirche), *Christus Medicus, Christusmonogramm, Christusorden, Chronicon* (Paschale und Pictum), *Chronik* (A. Spätantike; L. Kreuzzüge und Lateinischer Osten; M. Ostmitteleuropa und Baltikum; N. Byzantinisches Reich; O. Altrussland).

Decima dispensa: *Chronik* (P. Südosteuropa; Q. Syrien, Armenien und Georgien; R. Judentum; S. Islamischer Bereich), *Chronik* (von Epeiros und von Morea), *Chronik* (der Tocco), *Chronologie* (D. Historische Chronologie: Byzanz und seine kulturelle Einflußbereiche; E. Jüdische Zeitrechnung; F. Arabische-islamisch Zeitrechnung), *Chrysaphes* (Manuel), *Chrysargyron, Chrysoberges, Chrysobull, Chrysokokkes* (Georgios), *Chrysoloras* (Demetrios und Manuel), *Chrisostomus-liturgie, Chrysoteleia, Chumnos* (Nikephoros), *Ciborium, Cidini* (Schlacht bei), *Cilli, Cimpulung, Cin, Cin* (von Hilandar), *Cingulum, Circa instans, Ciriaco d'Ancona, Cirta, Clavijo* (Ruy Gonzales de), *Clemens* (von Rom, von Ochrid und von Alexandrien), *Cluny* (B. Der Einfluß Clunys außerhalb Frankreichs: XI. Östlicher Mittelmerraum), *Codex, Codex* (Cumanicus, Hanivaldanus, Marcianus, Purpureus Rossanensis, Salernitanus), *Codex Theodosianus*.

Ammirando incondizionatamente la ricchezza di questo *Lexikon* anche per l'Oriente Cristiano, ci permettiamo alcuni rilievi critici.

Le voci *Casale e Chevalier* avrebbero contemplato un paragrafo sull'uso di questi termini nell'Oriente Latino. L'inserimento del cosiddetto *Monophysismus* nelle *Christologische Häresien* della voce *Christologie* non piacerà ai Cristiani precalcedonesi e, «pour cause».

La sezione *China und die arabische und islamische Welt*, della voce *China*, non affronta il problema della scomparsa del primitivo Cristianesimo cinese, arrivato in Cina nella prima metà del secolo settimo. Quella scomparsa è anche dovuta al progressivo monopolio islamico del commercio tra Medio e Estremo Oriente, prima in mano ai Cristiani.

Nella voce *Chirurg, Chirurgie* manca un doveroso accento sulla chirurgia araba e sul suo influsso. Il cavaliere musulmano del secolo XII, Usāmah Ibn Munqiḏ, nel suo racconto autobiografico tradotto due volte in tedesco, nota il divario tecnico tra chirurgi arabi e chirurgi franchi (*Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere*, Tübingen u. Basel 1978, 151-153, 156).

La sezione *Arabisch-islamische Zeitrechnung* della voce *Chronologie*, poteva essere più esauriente. Manca pure un cenno a *Christiani de cinctura* (cfr. A.-Dh. VON DEN BRINCKEN, *Nationes Christianorum Orientalium*, Köln-Wien 1973, 100-101, 226-227). Come mai Angelus Clarenus a Cingulis non ha un rinvio, né alla voce *Clarenus*, né alla voce *Cingulis*?

V. POGGI S.J.

Τηνιακὰ Ἀνάλεκτα, Tomo 2 (1981), Tinos 1981, pp. 156.

È il secondo numero, dopo il primo, uscito nel 1979, di una pubblicazione sull'isola greca delle Cicladi, Tinos.

In questo fascicolo sono raccolti sette saggi, tre dei quali di Markos Foskolos, autore anche di una breve introduzione e principale responsabile della iniziativa culturale.

I suoi tre contributi vertono rispettivamente sulla serie degli arcivescovi ortodossi dell'isola, al tempo della Turcocrazia (1715-1821); su documenti relativi a cinque secoli di storia dell'isola (1470-1971) e sul periodo storico che va dal dominio su Tinos dei Ghisi a quello di Venezia (1390-1411). In quest'ultimo saggio sono trascritti e tradotti otto testi inediti di archivio.

Gli altri saggi sono di Kostantinos Danousi, uno sulla cultura a Tinos all'epoca del Capodistria e l'altro su un'opera recente riguardante l'isola; di Aristide Trigoni, sul turismo contemporaneo a Tinos; e di Chari Koutelaki, su un antico emerologio ritrovato a Tinos. Ci risulta che la pubblicazione continua e ce ne rallegriamo.

V. POGGI S.J.

A. N. TSIRINTANES, *Knowing Where We Are Going. Contemporary Problems and the Christian Faith,* tr. from the Greek by G. A. PERRIS, Cassel, London, 1977, pp. 120.

The book deals with the ultimate questions and shows up the fallacies of certain answers. The author was a Professor of Law at the University of Athens and Editorial Director of *Συζήτησις*, a magazine in which the material of this book originally appeared as articles in 1973 and 1974 and then was gathered in a book entitled *Γιά μιά πορεία μέ ἐπίγνωση* in 1975. The author confronts the agnostically educated man of today with the world view of Christianity, in a continuation of his two other books published in English: *Towards a Christian Civilization* (1950) and *Introduction to Christianity* (1964). The general reader will find the supernatural, faith, God, Providence, life beyond death, etc. dealt with with a critical methodology in a language that is easy to understand and enjoy. Certain criticisms of Christianity or of Modernism may be overgeneralizations or one-sided, but believers as well as unbelievers can find the book profitable reading. The "Union for Hellenic Civilization" has undertaken to publish in English also the other works of the late Professor (1903-1977), who is widely read in Greece.

G. NEDUNGATT S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

AA. VV., *Storia religiosa dei popoli balcanici*, a cura di Luciano VACCARO. (= Ricerche 12) Cooperative editoriale «La Casa di Matriona», Milano, e Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Gazzada (Varese), 1983, pp. 284.

Marina Falla CASTELFRANCHI, *Βαπτιστήρια. Intorno ai più noti battisteri dell'oriente.* (= Quaderni dell'Istituto di Archeologia e Storia Antica, Monografia 1, Università degli Studi «G. D'Annunzio», Chieti), Libreria Editrice Viella, Roma 1980, pp. 119 + 107 illustrazioni.

Olga GRATZIOU, *Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthaios von Myra (1596-1624). Untersuchungen zur Griechischen Buchmalerei um 1600*, Sonderheft der Zeitschrift Mnemon Nr. 1. Athen 1982, Ss. 202 + 196 Abbildungen.

Jacob KOLLAPARAMBIL, *The St. Thomas Christians' Revolution in 1653*, The Catholic Bishop's House Kottayam 1981, pp. 292.

José MARTORELL, *Mysterium Christi (Léon Magno).* Valencia 1983, pp. 143.

Enrico MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, I: *Struttura, fonti, teologia*; II: *Testi e documenti editi e inediti.* Ed. Dehoniane, Bologna 1984, pp. 327 e 127.

Dimitry OBOLEBSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1982, pp. 552.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 27-XII-1984 - Gilles PELLAND S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS L - 1984

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

RECENSIONES

Arabica et Islamica

Ascetica et Monastica

Byzantina

Coptica et Aethopica

Liturgica

Patristica

RECENSIONES

Arabica et Islamica

Ascetica et Monastica

Byzantina

Coptica et Aethopica

Liturgica

Patristica